

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Lukáš Matoška

Sebevlastnictví, jeho adekvátnost a srovnání s autonomií
Self-ownership, its adequacy and comparison with autonomy

Praha 2019

Vedoucí práce: Ing., Mgr. Martin Brabec, PhD.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 12. srpen 2019

Lukáš Matoška

Klíčová slova (česky)

autonomie, právo na eutanázii, právo na interrupci, sebevlastnictví, vlastnictví

Klíčová slova (anglicky):

autonomy, ownership, right to abortion, right to die, self-ownership

Abstrakt

Práce se zabývá vybranými sebevlastnickými přístupy k interrupci a sebevraždě. Vychází z pozorování, že v těchto dvou oblastech je argumentace založená na předpokladu sebevlastnictví poměrně rozšířená. Klade si otázku, do jaké míry jsou tyto přístupy adekvátní, tj. do jaké míry odpovídají skutečným životním situacím. Způsob, jak posuzovat adekvátnost, navrhuje v návaznosti na Margaret Olivii Littlovou. Sebevlastnický přístup k interrupci je následně na konkrétních příkladech ukázán jako neadekvátní. Práce se dále zaměřuje na libertariánský přístup k otázce práva na konsenzuální zabití. Na článku Petera Vallentyne ukazuje, že sebevlastnická obhajoba tohoto práva nemusí být dostatečná. V této souvislosti se věnuje vztahu mezi sebevlastnictvím a autonomií. Ukazuje, že se na nich zakládají dvě samostatné argumentační strategie, kterými lze obhajovat jedincova práva.

Abstract

The bachelor's thesis deals with selected self-ownership approaches to abortion and suicide. It is based on the observation that in these two areas, the argumentation based on the assumption of self-possession is relatively widespread. The question is to what extent are these approaches adequate, i.e. to what extent do they correspond to real-life situations. A way to assess adequacy is proposed expanding on Margaret Olivia Little. The self-ownership approach to abortion is then shown to be inadequate in specific cases. The thesis also focuses on the libertarian approach to the issue of the right to consensual killing. Discussing the article by Peter Vallentyne, it is shown that defence of this right based on self-ownership may not be sufficient. In this context, it focuses on the relationship between self-ownership and autonomy. It shows that they enable two separate argumentative strategies by which to defend an individual's rights.

ÚVOD.....	6
1. ZÁKLADNÍ TERMÍNY.....	7
1.1. TERMÍN SEBEVLASTNICTVÍ A JEHO PŘEKLAD.....	7
1.2. POJEM A TEZE.....	7
2. ADEKVÁTNOST SEBEVLASTNICKÉHO PŘÍSTUPU.....	11
2.1. ADEKVÁTNÍ A NEADEKVÁTNÍ PŘÍSTUPY K INTERRUPCI.....	11
2.2. JE ADEKVÁTNÍ SEBEVLASTNICKÝ PŘÍSTUP K INTERRUPCI?.....	13
2.3. STATIČNOST JAKO NÁPADNÝ PROJEV NEADEKVÁTNOSTI.....	16
2.4. STATIČNOST KONKRÉTNÍCH PŘÍSTUPŮ: OD KDY DÍTĚ VLASTNÍ SAMO SEBE.....	18
3. SEBEVLASTNICTVÍ A AUTONOMIE.....	22
3.1. KONSENZUÁLNÍ ZABITÍ PODLE LIBERTARIÁNA.....	22
3.2. PROČ VALLENTYNE NEARGUMENTUJE SEBEVLASTNICTVÍM?.....	24
3.3. VYCHÁZÍ CÍTĚNÍ ZE SEBEVLASTNICTVÍ?.....	26
3.4. VYCHÁZÍ AUTONOMIE ZE SEBEVLASTNICTVÍ?.....	26
3.5. CHARAKTER SEBEVLASTNICTVÍ A AUTONOMIE.....	29
ZÁVĚR.....	34
SEZNAM LITERATURY.....	38

Úvod

K tématu práce mě motivovalo to, co jsem v poslední době zaznamenával v různých veřejných diskuzích: určitá práva jsou zdůvodňována hlubším předpokladem, že jedinec vlastní sám sebe. Zvláště nápadná mi tato argumentace připadala v období nedávných protestů proti snahám polské vlády omezit právo na interrupci.¹ Heslo „Moje tělo, moje volba“, které se tehdy na demonstracích často vyskytovalo, se zřejmě objevilo už dříve a objevuje se dodnes. Pomocí myšlenky, že vlastníme sami sebe, lze odůvodňovat i jiná důležitá práva, např. právo na eutanázii.² Bylo by možné mapovat i další výskyty sebevlastnické argumentace, ale v této práci беру v potaz jen dvě zmíněné oblasti, tedy diskuzi o právu na interrupci a na diskuzi o právu na eutanázii, potažmo na sebevraždu. Na úvod musím zdůraznit, že se nezabývám otázkou, za jakých okolností je interrupce, resp. eutanázie přípustná; věnuju se pouze vybraným sebevlastnickým přístupům k těmto problematikám. V této souvislosti se věnuju dvěma otázkám.

Ve 2. kapitole mě zajímá, do jaké míry je sebevlastnický přístup *adekvátní*, čímž mám na mysli, do jaké míry vystihuje situaci subjektů, kterých se postulovaná práva týkají. Protože se tuto otázku pokouším zodpovědět při rozboru diskuze o interrupci, můžu ji konkretizovat následovně: do jaké míry sebevlastnický přístup vystihuje především situaci ženy, která otěhotněla, tedy zda odpovídajícím způsobem zohledňuje podstatné aspekty této situace. Ve 3. kapitole se zabývám vztahem mezi *sebevlastnictvím* a *autonomií*. Mj. se pokouším ukázat, co plyne z toho, že na sebevlastnictví, resp. autonomii se zakládají dva samostatné přístupy, jak hájit jedincova práva. Jestliže dominantním příkladem, se kterým pracuju ve třetí kapitole, je diskuze o právu na interrupci, ve čtvrté kapitole se zaměřuju zejména na diskuzi o právu na eutanázii. Těmto dvěma kapitolám, tvořícím jádro práce, předchází 1. kapitola, v níž vyjasňuju základní terminologii.

Závěrem bych rád poděkoval Martinu Brabcovi za trpělivé vedení práce a Ondřeji Lánskému za pečlivé čtení a podporu.

¹ V českém kontextu si tohoto rozměru všimnul také Martin Škabraha (2016).

² O tom, že je sebevlastnické zdůvodnění práva na eutanázii relevantní, svědčí i nedávná publikace Oxfordské univerzity *The Patient's Wish to Die: Research, Ethics, and Palliative Care*, na které se podíleli i specialisté na paliativní péči. Zdůvodnění, že pacient má právo na eutanázii, protože vlastní sám sebe, je představeno v samostatné kapitole (Materstvedt 2015).

1. Základní termíny

1.1. Termín sebevlastnictví a jeho překlad

Myšlenka sebevlastnictví (*self-ownership*) se zpravidla identifikuje už u Johna Locka. Sice přímo toto slovo ještě nepoužívá, základní myšlenka je ale už v jeho *Druhém pojednání o vládě* obsažena: „[...] každý člověk má vlastnictví své vlastní ‚osoby‘.“ (Locke 1992, V.27) V této práci však od toho, jak se tato myšlenka proměňovala historicky, záměrně odhlédnu. Není pro mě důležitá její geneze, ale jen to, co se dnes termínem sebevlastnictví označuje. Proto budu pracovat s takovou variantou tohoto termínu, jaká ve druhé polovině dvacátého století vykryštovala v morální a politické filosofii – jak libertariánské, tak té, která se vůči libertarianismu vymezuje.³

V češtině se vyskytují tři varianty překladu *self-ownership*. Za první, používá se víceslovné spojení „vlastnictví sebe sama“ (Cohen, Hrubec 2006, s. 16) – to využívám spíše jen jako synonymum, na místech, kde to bude vhodné. Za druhé, vyskytuje se „sebevlastnění“ (Sandel 2015, s. 75) – tato varianta obsahuje verbální substantivum *vlastnění*, které může implikovat činnost, což na některých místech využívám; *self-ownership* takový význam mít může, ale nemusí tomu tak být vždy. Třetí možností je „sebevlastnictví“ (Epstein 2010, s. 20) – tohoto překladu se přidržím ve většině případů, neboť se domnívám, že se jedná o nejpřesnější formulaci. Oproti první variantě jde o překlad jednoho slova jedním slovem; oproti druhé variantě obsahuje substantivum *vlastnictví* v základní podobě.⁴

1.2. Pojem a teze

Lze si klást otázku, zda je pojem sebevlastnictví koherentní. S tvrzením, že samotný tento pojem je nekoherentní, se v knize *Self-ownership, Freedom, and Equality* vypořádává G. A. Cohen (1995). Toto tvrzení podle něj stojí na předpokladu, že sebevlastnictví je něčím na způsob zeleného čísla: lze mluvit o suchých a lichých číslech, ale zelená čísla jsou nesmysl. To by znamenalo, že podobně jako je možné mluvit zvlášť o zelené barvě a čísle, ale nedává smysl používat spojení *zelené číslo*, je možné mluvit zvlášť o osobě a vlastnictví, ale nedává smysl používat spojení *sebevlastnictví*⁵ (Cohen 1995, s. 210). Argumenty, které zdůvodňují,

³ Přehled toho, jakou má sebevlastnictví roli v politické filosofii tohoto období, podává Will Kymlicka v knize *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (2002, s. 107–127).

⁴ Nevýhodou druhé i třetí varianty by mohlo být, že se jedná o novotvary. To je sice pravda, ale tvary „sebevlastnění“ i „sebevlastnictví“ jsou vytvořeny na způsob jiných slov v češtině, která vznikla spojením předpony *sebe* a substantiva – např. sebechvála, sebeúcta, sebepoškození.

⁵ Také v češtině to lze vnímat tak, že předpona *sebe* nahrazuje osobu, resp. vztahuje se k osobě.

proč by toto spojení nemělo být koherentní, jsou podle Cohena variacemi na argument Immanuela Kanta.

Cohen reprodukuje Kantovu argumentaci takto: *Člověk je osoba a nic nemůže být osobou a věcí zároveň, tudíž člověk není věc, a zároveň pouze věci mohou být vlastněny, tudíž člověk nemůže být vlastněn; z toho plyne, že člověk nemůže vlastnit sám sebe.*⁶ Tento Kantův závěr podle Cohena neplatí, protože pro premisu, podle které pouze věci mohou být vlastněny, tu nezazněl argument. Kant chtěl podle Cohena z údajné vnitřní rozpornosti představy, že člověk vlastní sám sebe, vyvodit normativní důsledek: protože člověk nevlastní sám sebe, nemůže se zabít, nemůže prostituovat atd. Nicméně Cohen ukazuje, že tohoto cíle Kant dosahuje i bez toho, aniž by zpochybnil pojem sebevlastnictví, a sice pomocí principu, podle kterého je člověk účelem samým o sobě, tzn. sám se sebou ani nikdo jiný s ním nesmí zacházet pouze jako s prostředkem (Cohen 1995, s. 211–212).⁷

George G. Brenkert v článku *Self-Ownership, Freedom, and Autonomy* tuto část Cohenovy knihy podrobuje kritice (1998). Sice zčásti souhlasí s Cohenem, že u Kanta není úplně zdůvodněno, proč by pouze věci mohly být vlastněny, a také přiznává, že neví, jestli je sebevlastnictví čistě kontradiktorní, ale tvrdí, že je možné podat interpretaci, která je Kantovi více nakloněná (Brenkert 1998, s. 49–52). Kantovi podle Brenkerta na sebevlastnictví vadí následující: když jedinec něco vlastní, znamená to, že se k tomu vztahuje instrumentálně, tedy zachází s tím jako s prostředkem – má právo to prodat, používat, kontrolovat, spravovat, nebo dokonce i zničit.⁸ Brenkert si je vědom toho, že vůči takové kritice sebevlastnictví lze namítat: způsoby, jak zacházet s určitým vlastnictvím, mohou být nějak omezeny, tj. ne s každým vlastnictvím je možné nakládat libovolně. Případně mohou mít lidé k určitému typu vlastnictví silné emocionální pouto, takže s ním zacházejí jinak než s věcí, ke které takové pouto nemají. Chápu to tak, že se nabízí, aby tomu bylo podobně v případě sebevlastnictví: např. se svým tělem, které podle libertariánů vlastníme, pravděpodobně budeme zacházet jinak než s věcmi (jinak než např. se zubním kartáčkem). Brenkert na tuto námitku odpovídá, že na zacházení s vlastnictvím se skutečně mohou vztahovat určitá omezení, ale tato omezení jsou něčím sekundárním, nevycházejí z vlastnictví samotného. Tedy, jak tomu rozumím, tato

⁶ Cohen konkrétně interpretuje místo, které je možné nalézt zde (Kant 1963, s. 165), v novějším vydání pak zde (Kant 1997, s. 157). Termín sebevlastnictví Kant ještě nepoužívá, nicméně je zjevné, že se zabývá touto myšlenkou. Jedná se o záznam Kantovy přednášky z poznámek, které patřily studentovi Georgu Ludwigu Collinsovi. Nepanuje sice shoda na tom, nakolik přesně podobné záznamy vystihují Kantovo myšlení (Kant 1997, s. xvi), ale této otázce se zde nevěnuju. Je pro mě důležité jen to, že argumentace, která je zaznamenána v Collinsových poznámkách, představuje, jak ukazuje Cohen, jakési prototypní zdůvodnění názoru, podle kterého je samotný pojem sebevlastnictví nesmyslný.

⁷ Viz poznámku v této práci č. 45.

⁸ Reprezentativním příkladem libertarianismu, který pracuje s podobným výčtem toho, co znamená vlastnit, a tedy i co znamená vlastnit sama sebe, je podle mého názoru myšlení Petera Vallentyne. Ten, když vysvětluje sebevlastnictví, používá příklad vlastnění automobilu (Vallentyne 2003, s. 1). Viz zde subkapitulu 3.1.

omezení nejsou něčím, co by patřilo k základním charakteristikám vlastnictví – k těm patří to, co umožňuje výše zmíněné instrumentální zacházení.

Brenkert shrnuje, že zacházet se sebou jako se sebevlastnictvím znamená zacházet se sebou dvojitým způsobem: na jedné straně jako s osobností, která vlastní, tedy i jako s kantovským účelem, na druhé straně jako s tím, co je vlastněné, a tedy i jako s kantovským prostředkem. Předpokládám, že podle Kantova principu jsou lidé účely samy o sobě, nejen pouhé prostředky, tzn. sama skutečnost, že je s člověkem nakládáno jako s prostředkem, nemusí být problematická, pokud je člověk vždy současně respektován i jako účel.⁹ Jak však ve své obhajobě Kanta zdůrazňuje Brenkert, je-li jedinec definován jako vlastnictví, může s ním být nakládáno také *pouze* jako s prostředkem, protože vlastnictví takové nakládání ze své podstaty umožňuje. Je to právě silná přítomnost obou zmíněných rozměrů – jak člověka jako účelu, tak člověka jako pouhého prostředku –, která Kanta vede k tomu, aby považoval pojem sebevlastnictví za vnitřně rozporný (Brenkert 1998, s. 50).¹⁰

Brenkertova kritika této části Cohenovy knihy je podle mého názoru přínosná ve dvou ohledech. Za první ukazuje, proč je třeba mít vždy na mysli oba rozměry sebevlastnictví: jednak že jedinec je vlastníkem, jednak že jedinec je svého druhu vlastnictví. Ačkoli lze předpokládat, že si je Cohen těchto dvou rozměrů také vědom, takto jednoznačně, pokud vím, je nepojmenovává. Za druhé, Brenkert konkrétněji vysvětluje, jak Kantovo odmítnutí pojmu sebevlastnictví úzce souvisí s jeho zásadou, že s lidmi je třeba zacházet ne pouze jako s prostředky, ale vždy současně jako s účely. Přesto se domnívám, že Brenkertova kritika Cohena v tomto bodě není tak úplně na místě. Když si Cohen klade otázku, jestli má pojem sebevlastnictví smysl, tak ho zajímá, jestli je koherentní, tj. jestli není rozporný. Brenkert se už v této fázi zabývá spíše tím, jestli je sebevlastnictví slučitelné s normativními principy (v tomto případě Kantovými).

Cohen chce ukázat, že samotný pojem sebevlastnictví rozporný není, a tedy dává smysl jej používat. V pojmech vlastnictví a osoby, ze kterých se skládá pojem sebevlastnictví, totiž nenachází nic, co by pojem sebevlastnictví znemožňovalo (Cohen 1995, s. 210). Ostatně o tom, že osobu je možné vlastnit, svědčí otroctví, na kterém Cohen také ukazuje, co to znamená vlastnit sama sebe: sebevlastnictví je analogické otrokářově vlastnění otroka (1995, s. 214).¹¹ Když Cohen ukazuje nerozpornost pojmu sebevlastnictví, neznamená to, že by souhlasil s těmi, kteří na sebevlastnictví staví normativní teorii. Aby vyjasnil, s čím polemizuje, rozlišuje mezi *pojmem sebevlastnictví* a *sebevlastnickou tezí*, přičemž nenapadá

⁹ Zde se odvolávám na Kantovo vymezení účelu a prostředku ze druhé části *Základů metafyziky mravů* (Kant 2014, s. 26–64). Kanta interpretuju také v souladu s Cohenovým výkladem (Cohen 1995, s. 239).

¹⁰ Podporu pro svou argumentaci nalézá Brenkert u Cohena. Odkazuje se na místo, kde Cohen vyvrací Nozickův pokus připodobnit své postoje těm Kantovým. Tuto část zmiňuju i v této práci – v poznámce č. 45.

¹¹ Cohen otroctví samozřejmě nijak nehájí. Otroctví používá jen jako příklad, pomocí kterého vysvětluje, co znamená vlastnit sama sebe.

samotný pojem, ale až tezi (Cohen 1995, s. 209). Rozumím tomu tak, že pojem sebevlastnictví jen vyjadřuje myšlenku, že osoba vlastní samu sebe, ale až sebevlastnická teze má významný normativní potenciál, protože jsou v ní vyvozeny silné morální důsledky. Za výstižnou v té souvislosti považuju relativně nedávnou charakteristiku Davida Sobela, který v tomto ohledu na Cohena navazuje. Sebevlastnickou tezi popisuje jako „[...] morální hledisko, podle kterého naše nejzákladnější a nejsilnější deontologická práva nebo přinejmenším naše nejzákladnější a nejsilnější vymahatelná práva vyplývají z našeho sebevlastnictví.“ (Sobel 2012, s. 33; překlad L. M.) Když budu v této práci mluvit o sebevlastnictví, budu mít ve většině případů na mysli tezi – tak, jak ji od pojmu odlišil Cohen. Sebevlastnické přístupy, kterým se budu věnovat, jsou takové přístupy, které se zakládají právě na sebevlastnické tezi. Také výše zmíněnou Brenkertovu interpretaci Kanta vnímám tak, že se týká spíše teze; přestože Brenkert mluví o pojmu, zabývá se normativními konsekvencemi sebevlastnictví, a podle mého názoru tedy ve skutečnosti uvažuje o tezi. Tam, kde se budu zabývat pojmem sebevlastnictví,¹² budu předpokládat, že tento pojem není vnitřně rozporný a dává smysl jej používat.

¹² Např. v části „Co plyne z toho, že sebevlastnictví je druhem vlastnictví“ v rámci subkapitoly 3.5.

2. Adekvátnost sebevlastnického přístupu

V této kapitole se pokusím odpovědět na otázku, do jaké míry je sebevlastnický přístup adekvátní, čímž mám na mysli, nakolik odpovídá skutečným životním situacím. Míru adekvátnosti daného přístupu lze posuzovat podle toho, nakolik tento přístup odpovídajícím způsobem vystihuje oblast, které se týká. Budu se zabývat příkladem diskuze o interrupci – při posuzování adekvátnosti sebevlastnického přístupu tedy půjde např. o to, do jaké míry vystihuje situaci ženy, která zvažuje, že přeruší těhotenství. Diskuzi o právu na interrupci vybírám jednak proto, že v ní dnes zaznívají sebevlastnické argumenty¹³, a jednak proto, že jde o velmi reprezentativní diskuzi, neboť už v ní padla celá řada protichůdných filosofických argumentů. Tudíž se jedná o diskuzi, která se pro rozbor tohoto typu hodí. Z toho důvodu mě zajímaly i texty, které do morálně-filosofické polemiky o interrupci uvádějí, tj. shrnují dosavadní hlavní názory. Za zmínku stojí články Marry Anne Warrenové (1993) nebo Johna Harrise a Sorena Holma (2003), ale vycházet budu z textu Margaret Olivie Littlové, protože nabízí jak reprezentativní vhled do debaty, tak pro potřeby této práce velice podnětnou kritiku hlavních přístupů k interrupci (Little 2003). Postupovat budu v těchto krocích: nejprve definuju, jaké přístupy budu považovat za adekvátní a neadekvátní, následně představím konkrétní sebevlastnické přístupy a v návaznosti na to se pokusím odpovědět na to, do jaké míry jsou adekvátní.

2.1. Adekvátní a neadekvátní přístupy k interrupci

Sebevlastnictví sice Littlová ve svém článku vůbec neřeší, ale to, na co poukazuje, lze podle mého názoru k tématu této práce vztáhnout. Konstatuje určitou omezenost celé morální debaty o interrupci. Nelíbí se jí zjednodušující polarizace, na jejímž jednom pólu vidí extrémní konzervativce, kteří interrupci posuzují de facto jako vraždu, a na druhém pólu extrémní liberály, podle kterých nemají morální otázky s interrupcí co dělat (Little 2003, s. 313). Mohlo by se zdát, že se pokouší formulovat nějakou střední, kompromisní pozici, to by však podle mého soudu nebylo správné pojmenování toho, o co jí opravdu jde. Spíše se snaží doložit převažující neadekvátnost dosavadních hlavních přístupů k této problematice.

Podle Littlové se často v analýze morálních konsekvencí interrupce používají stejné nástroje, které jsou užívány při zodpovídání jiných morálních otázek (např. otázky, kdy je válka ospravedlnitelná), ale tyto nástroje se pro problematiku interrupce ne zcela hodí. Máme totiž co dělat se zvláštní oblastí, jejíž analýza vyžaduje specifický přístup. Adekvátní přístup – tedy takový, který odpovídá dané oblasti – si je podle Littlové možné zjednat s pomocí dvou

¹³ Viz Úvod.

etik: *etika těhotenství* (the ethics of gestation) se týká např. toho, co to znamená podílet se na utváření osobnosti, a *etika rodičovství* zohledňuje vztah mezi ženou, resp. matkou a plodem, resp. dítětem. Autorka tvrdí, že budeme-li přistupovat k interrupci z hlediska těchto dvou etik, mělo by to v praxi vést k tomu, že už se nebudeme věnovat reduktivně jen otázce morálního statusu plodu,¹⁴ jak se v diskuzích často děje, ale budeme spíše schopni brát v potaz komplexnost celé věci.

Etiky těhotenství a rodičovství

Mainstreamová morální teorie tuto komplexnost podle Littlové podcenila, což autorka konkrétně dokládá. Nejprve se vrací ke konzervativci, který v diskuzi o morálním statusu plodu může tvrdit, že plod už je osobností¹⁵ a je třeba tak k němu i přistupovat. Podle této perspektivy má plod právo na život, a je tudíž zločin toto právo porušit. Jenomže takový jednoznačný pohled je podle Littlové udržitelný jen tehdy, když se na těhotenství díváme jako na něco, na čem se matka vlastně nijak aktivně nepodílí, tedy jako na něco pasivního. Skutečnost je však taková, že se z hlediska matky samozřejmě jedná o něco velmi aktivního, protože tělo ženy plod vyživuje, což pochopitelně silně ovlivňuje a proměňuje také ženin život. Nejde tak jen o život plodu, ale jde i o život matky. Etika těhotenství by měla zohledňovat i tento moment.

Zrovna tak důležitá je etika rodičovství, což Littlová demonstruje na dvou protikladných postojích, které jsou pro mainstreamovou diskuzi zřejmě reprezentativní a u kterých chybí smysl nebo citlivost pro takovou etiku. Na jednu stranu klade liberální argument, že rodičovství je založené na souhlasu, který je nicméně tichý: stačí, když si rodiče přivezou dítě z porodnice.¹⁶ Tento postoj je podle Littlové problematický v tom, že když se jím řídíme důsledně, dospějeme k závěru, že otec, který zplodí dítě během jedné noci, ještě není rodič, když se svým otcovstvím nesouhlasil. Nelze si pak klást otázku, jestli je muž v takové situaci, kdy dítě zplodí, morálně povinován určitou rodičovskou odpovědností převzít. Na druhou stranu klade konzervativní argumentaci, která předpokládá, že muž se stává rodičem už v momentě zplodění, tedy kvůli tzv. pokrevnímu poutu. Z této argumentace, jak podotýká, by zase vyplývala ta absurdita, že i pouhý dárce spermatu automaticky má rodičovská práva i povinnosti. Obě tyto pozice podle Littlové sdílí předpoklad, že rodičovství je binární záležitostí: buď rodičem jsem, anebo nejsem. V konkrétní rovině se to projevuje tak, že buď např. matka automaticky má veškeré povinnosti vůči dítěti, anebo je nemá, pokud se pro to sama nerozhodne (Little 2003, s. 318). Jenomže, zdůrazňuje Littlová, rodičovství je

¹⁴ V této diskuzi jde v první řadě o to, zda plod morální status má, nebo nemá.

¹⁵ V originále se vyskytuje obrat „personhood“ (Little 2003, s. 314), což je slovo vyjadřující vlastnost. Podobné tvary lze v jiných případech přeložit přesněji, např. „womanhood“ se převádí jako „ženství“. Avšak přesný a jednotný překlad „personhood“ čeština patrně nemá, a proto používám „osobnost“.

¹⁶ Littlová se konkrétně odkazuje na Judith Thomsonovou (Thomson 1971).

ve skutečnosti sociální institucí, ve které jde o vztah mezi rodičem a dítětem, jenž se nějakým způsobem utváří a vyvíjí v čase. Jedná se zde také o emocionální pouto; důležité jsou sdílené prožitky rodiče a jejího dítěte. Zkrátka mateřství – tedy ten druh rodičovství, který s otázkou interrupcí pochopitelně souvisí podstatněji než otcovství – znamená komplexní vztah, propojující život matky a život dítěte.

Statičnost a procesuálnost

Opozici mezi tím, co Littlová kritizuje, a tím, co sama navrhuje, ať už jde o etiku těhotenství nebo o etiku rodičovství, pro zpřehlednění pojmenuju pomocí pojmů *statičnosti* a *procesuálnosti*. Pozice, která nezohledňuje, že těhotenství je především vývoj, při kterém se také utváří vztah mezi matkou a dítětem, a místo toho jen postuluje jednoznačná práva plodu a povinnosti matky, představuje statický přístup k věci. Staticky vidí věc zastánci pozic, které neberou v potaz, že rodičovství není jen něčím daným, ať už by to bylo podmíněno souhlasem nebo biologicky, ale že je především něčím, co se utváří, a tedy že rodičovství představuje proces. Procesuální přístup naopak důležité procesy, ke kterým dochází během těhotenství a rodičovství, zohledňuje.

2.2. Je adekvátní sebevlastnický přístup k interrupci?

Předpokládám, že se nevyskytují pouze jednoznačně statické, resp. jednoznačně procesuální koncepce, ale že řadu nebo možná většinu koncepcí půjde zařadit někde na škále, jejímiž krajními body jsou úplná statičnost a úplná procesuálnost. Kam na této pomyslné škále by bylo možné zařadit sebevlastnický přístup k problematice interrupcí? Než se pokusím na tuto otázku odpovědět, představím dva konkrétní přístupy. Nejprve se budu zabývat tím, který zformuloval libertarián Murray Rothbard, a následně se zaměřím na Ellen Frankelovou Paulovou a Jeffreyho Paula, autorskou dvojici, která má k libertarianismu blízko.

Konkrétní přístupy

Přístup k interrupcím založený na sebevlastnictví zformuloval M. Rothbard v knize *For a New Liberty* (1978), která vyšla česky jako *Manifest svobody* (2015). Zde však svou koncepci představil velice stručně, až zkratkovitě (2015, s. 131–132). Svou úvahu později prohlubuje v knize *The Ethics of Liberty* (1998). Zaměřuju se proto jen na to, jak je otázka interrupcí podána v tomto druhém titulu.¹⁷ Jádrem Rothbardova argumentu se ukazuje v následujících

¹⁷ Rothbard inkriminovanou kapitolu nadepisuje „Children and Rights“ a zdá se, že rozlišuje mezi tím, co je morálně správné, a tím, co by mělo být legální, přičemž se zřejmě soustředí na otázku legálnosti (Rothbard 1998, s. 101). Vůči mému zacházení s Rothbardovým textem by se tak možná dalo namítat, že Rothbardovi primárně nejde o morální teorii, a tedy ani o morálně-filosoficky založený sebevlastnický přístup k otázce interrupcí. Podle mého názoru však Rothbardův text nepochybně má morální konsekvence, protože na pozadí je robustní koncepce toho, co je to tělo, komu patří, jak s ním lze zacházet, co je to plod atd.

formulacích: „[...] každá žena má absolutní právo na své tělo, má absolutní nadvládu nad svým tělem i nad vším, co je v něm. To zahrnuje plod. [...] Pokud se však matka rozhodne, že už plod [ve svém těle] *nechce*, stane se plod ‚vetřelcem‘, parazitujícím na její osobě, a matka má naprosté právo vypudit tohoto ‚vetřelce‘ ze svého *panství*.“ (1998, s. 98; překlad a kurzíva u slova *panství* L. M.)¹⁸ Podle Rothbarda je vše jasné: žena, která otěhotněla, vlastní samu sebe, její tělo je její *panství*, které zahrnuje i plod, tudíž o tom, jestli dítě donosí, nebo ne, rozhoduje ona sama a záleží jen na ní, jak se rozhodne. Zda dítě původně chtěla, nebo ne, na tomto rozhodování z morálního hlediska nic nemění; rozhodne-li se nakonec dítě nemít, stává se plod pouhým vetřelcem. Všechno je redukováno na vlastnický rozměr: se svým majetkem, a tedy i se svým plodem, může žena zacházet v zásadě tak, jak uzná za vhodné.

Svůj sebevlastnický přístup k interrupcím zformulovali E. Frankelová Paulová a J. Paul v článku *Self-ownership, abortion, and infanticide* (1979). Konstatují, že dokud plod není životaschopný mimo dělohu, tak uzná-li žena za vhodné, má právo vypudit plod ze svého těla jako vetřelce (metaforu vetřelce tedy používají stejně jako Rothbard). Toto tvrzení dokládají následující analogií: „Když člověk vlastní věc [...], pak toto vlastnictví zahrnuje právo změnit názor na to, jak si člověk přeje s tímto majetkem naložit. Pokud se rozhodnu, že už na své *farmě* nechci pěstovat kukuřici, ale že místo toho začnu pěstovat ječmen, je to naprosto v souladu s mými právy.“ (Paul, Paul 1979, s. 135; překlad a kurzíva L. M.) Také díky tomuto náhledu se problematika interrupcí jeví jasně a přehledně: tělo je přirovnáno k farmě, kterou žena vlastní, a otěhotnění je přirovnáno k pěstování kukuřice. Pokud se žena rozhodne, že už dítě nechce, tak se z morálního hlediska nejedná o situaci fundamentálně odlišnou od situace, kdy by se rozhodla, že přestane pěstovat kukuřici na své *farmě*. Mezi tím, co žena v obou případech dělá, není zásadní rozdíl: pouze uplatňuje svá vlastnická, resp. sebevlastnická práva. Z tohoto hlediska to vypadá, že opravdu nedělá nic jiného.

Neadekvátnost konkrétních přístupů

Přísně vzato, to jediné, čeho se podle těchto přístupů týká morální posuzování, je otázka, jestli se žena mohla sama rozhodnout, tedy jestli jí nikdo v jejím rozhodnutí nebránil. Jak k danému názoru dospěla, co k tomu vedlo atd., nemá pro tento přístup žádnou morální relevanci. To jediné, z čeho se tu odvozuje cokoli morálně relevantního, vychází z předpokladu, že žena vlastní sebe samu. Je tím dostatečně zohledněna procesualnost těhotenství a potažmo rodičovství tak, jak jsem ji v návaznosti na Littlovou vysvětlil výše? Na základě výše řečeného podle mého názoru není, a to z následujícího důvodu: spíše než aby se k ženě, která

¹⁸ Rothbardovy formulace připomínají dřívější článek Judith Thomsonové (1971). To není náhodné: v knize *The Ethics of Liberty* se k ní dokonce hlásí (1998, s. 99). Přesto se zdá, že každý došel k podobnému argumentu vlastní cestou. Argument Thomsonové by bylo možné podrobit podobné kritice, zaměřuju se však na Rothbarda z toho důvodu, že v jeho formulaci lze problematičnost tohoto přístupu ukázat názorněji, protože explicitně mluví o sebevlastnictví.

otěhotněla, přistupovalo i jako k potenciální matce (jíž v tu chvíli zřejmě je), vystupuje tady tato žena výlučně jako subjekt, který uplatňuje svá vlastnická práva. Nemůžou tak být dostatečně vyjádřeny procesy patřící např. k těhotenství, o kterých píše Littlová, a proto je sebevlastnický přístup k otázce interrupcí spíše statický. Ovšem toto je poměrně silné tvrzení, a měl bych ho proto detailněji vysvětlit. Nejprve je však třeba vypořádat se s otázkou, která se naskytla částečně mimoběžně, a sice jestli je zohledňování etik těhotenství a rodičovství v rozporu s právem na interrupci.

Etiky těhotenství a rodičovství nevylučují interrupci

Přestože se, jak jsem předeslal, v této práci nezabývám tím, jestli je interrupce morálně přípustná, na základě výše řečeného by bylo možné se ptát: Kdyby byla žena, která otěhotněla, zohledněna jako potenciální matka, tj. kdyby se přihlíželo ke specifické etice těhotenství a etice rodičovství, znamenalo by to, že by nebylo morálně přijatelné, aby se svobodně rozhodla pro interrupci? Vypadá to, že kladná odpověď na tuto otázku by se zakládala na konzervativním argumentu, podle kterého kdo je zodpovědný za početí, je zodpovědný i za to, aby se mohl plod plně vyvinout, a tudíž plod nemůže zničit. V návaznosti na to by konzervativce mohl tvrdit, že kdo se rozhodne pro interrupci, není si vědom své rodičovské odpovědnosti. Jenomže když tento argument rozebírá Littlová, ukazuje, že takový typ uvažování může vést i k opačnému závěru, než je odmítnutí interrupce. Má tím na mysli případy, kdy žena nechce přivést dítě na svět z toho důvodu, že to považuje za nezodpovědné, např. kvůli tomu, že pro ně nevidí dobré podmínky, a tedy její rozhodnutí podstoupit interrupci je založeno na tom, že si je vědoma své rodičovské odpovědnosti. Littlová rozebírá různé situace, ve kterých žena k takovému rozhodnutí s vědomím určité rodičovské odpovědnosti může dospět (2003, s. 322–323).

Důležitost toho, zda se žena mohla sama a svobodně rozhodnout, není nijak zmenšena, berou-li se v potaz etiky těhotenství a rodičovství. Zdá se, že je buď stejná, nebo – jak se domnívám – ještě větší. Větší právě proto, že jsou adekvátnější, tedy ve své komplexnosti, zohledněny tak důležité procesy, které patří k těhotenství a rodičovství.

2.3. Statičnost jako nápadný projev neadekvátnosti

Jak vysvětlit moje tvrzení, že sebevlastnický přístup k interrupci je spíše statický? Mám tím na mysli, jak jsem se pokusil vysvětlit výše, že tento přístup dostatečně nezohledňuje procesy, ke kterým dochází v souvislosti s těhotenstvím a rodičovstvím, jež s otázkou interrupce souvisí. Odpovím v reakci na dvě varianty námítky, kterou v této souvislosti identifikuju.

Procesuálnost vlastnictví

Za prvé, dalo by se namítat, že vlastnické vztahy jsou velmi procesuální: majetek¹⁹ můžu ztratit nebo nabýt, můžu ho na někoho převést nebo ho někdo může převést na mě atp. Ale postavme vedle těchto procesů, které se týkají vlastnictví, proces, jakým je *těhotenství*, které by se dalo popsat i takto: jedna bytost dává růst druhé bytosti, jež v tomto procesu získává osobnost, přičemž obě se proměňují (žena se stává matkou, plod se stává člověkem) a získávají určitý vztah. Zdá se, že to je v jistém ohledu mnohem spleťtější proces, než jsou procesy, ke kterým může docházet v majetkových záležitostech. V těch někdo buď něco má, nebo nemá, někdo něčím disponuje, nebo nedisponuje, někdo něco nabývá, nebo pozbývá, někdo na něčem má, nebo nemá podíl atp. Vypadá to, že na pozadí těchto charakteristik týkajících se majetkových záležitostí se nachází poměrně binární pohled na věc, připomínající ten, který kritizovala Littlová. Proto i zde, zdá se, platí, že takové jednoznačné soudy *bud'* – *anebo* bychom v případě pohledu na mateřství jako proces používali stěží. (Binární uvažování je udržitelné, když se mluví o tom, jestli buď žena těhotná je, anebo není. Ale jak se ukázalo výše, pro popis dalšího vývoje, při kterém se žena stává matkou a plod člověkem a při kterém se mezi oběma utváří vztah, už toto uvažování nestačí.)

Proti mému tvrzení, že sebevlastnický přístup k interrupci je spíše statický, je možné za druhé namítat, že i vlastnické procesy můžou mít komplikovanější formy, resp. přinejmenším složitější než ty, které jsou vystiženy ve skromném výčtu, který jsem zde provedl.²⁰ To znamená, když tvrdím, že záležitosti týkající se vlastnictví nejsou tak procesuální, jako jsou např. záležitosti týkající se mateřství, a tedy že jsou v nějakém ohledu jednodušší, dělám to bez přesvědčivého důkazu, a trpím přitom jen nedostatkem imaginace, protože si nedovedu představit komplikovanější vlastnické procesy. Skutečně, v silném slova smyslu pravděpodobně nelze dokázat, že je jedna oblast lidského života statičtější než druhá. Vždy půjde spíše jen o odhad, a to jen dočasný (dočasný proto, že nelze předvídat, jak se dané oblasti dále vyvinou, jakých dalších komplikovaných forem teprve dosáhnou). Nicméně při tomto srovnávání se ukazuje, že vlastnění na jedné straně a těhotenství a potažmo rodičovství na straně druhé jsou dvě výrazně rozdílné oblasti, protože prostředky, které použijeme při

¹⁹ Slova „vlastnictví“, „vlastnický“ a „majetek“, „majetkový“ chápu jako synonyma.

²⁰ Viz výše: majetek můžu ztratit, nebo nabýt atd.

popisu vlastnění a procesů s vlastněním souvisejících, evidentně nebudou stačit při popisu rodičovství a procesů s rodičovstvím souvisejících.

Statičnost jako důsledek redukce

Můžu se tak omezit na konstatování, že když mluvíme o vlastnění a těhotenství či rodičovství, měli bychom mít na paměti, že mluvíme o dvou různých oblastech, které sice můžou mít něco společného, ale vždy se bude jednat o dvě oblasti se dvěma specifickými druhy komplexnosti. Velice podobně se Littlová vymezuje vůči tomu, aby se při analýze morálních konsekvencí interrupce používaly stejné nástroje, které se používají při analyzování morálních konsekvencí jiných oblastí. Neměl bych se tedy spokojit s tím, že vlastnění a těhotenství, resp. rodičovství představují dva různé typy komplexností, a nechat stranou možná poněkud zjednodušující rozdělení na statičnost a procesualnost? Pro doložení tvrzení, že sebevlastnický přístup k otázce interrupcí je spíše neadekvátní, si s konstatováním odlišných druhů komplexností vystačím: stačí poukázat na jedinou záležitost související s otázkou interrupcí, která není s pomocí sebevlastnictví dostatečně vyjádřena.²¹ Přesto bych i rozdělení na statičnost a procesualnost rád podržel, protože vlastnické vztahy sice možná můžou být docela komplikované a procesuální, ale sebevlastnický přístup k interrupci, domnívám se, směřuje k poměrné jednoduchosti a spíše statičnosti. Co se týče diskuze o právu na interrupci, podle tohoto přístupu platí z hlediska těhotné ženy: vlastním samu sebe, a tudíž když rozhoduju o tom, jestli si dítě nechám, jedná se pouze o vlastnictví mého těla. Kromě toho, že jsou v tomto pohledu komplexnosti odpovídající těhotenství a mateřství nahrazeny komplexností odpovídající vlastnictví, je také celá věc pojata poměrně staticky, protože zde zřejmě není prostor pro pochopení daleko méně jednoznačných, tedy spletitějších procesů, jako jsou těhotenství a mateřství. Dochází tu k určité redukci celé záležitosti. Ke statičnosti nebo nedostatečné schopnosti vyjádřit určitou procesualnost proto budu přistupovat jako k nápadnému (ale *ne* nutnému) projevu neadekvátnosti konkrétního přístupu.

²¹ Viz např. část „Neadekvátnost konkrétních přístupů“ v této subkapitole.

2.4. Statičnost konkrétních přístupů: Od kdy dítě vlastní samo sebe

Výše jsem se pokusil ukázat, proč jsou neadekvátní přístupy Murraye Rothbarda i Ellen Frankelové Paulové a Jeffreyho Paula. Nyní se pokusím doložit i poměrnou statičnost těchto přístupů, a to na tom, jak se vypořádávají s otázkou (sebe)vlastnických práv matky a plodu, resp. dítěte.²² Zvláště pak mě bude zajímat, od kdy má tato práva plod, resp. dítě (o tomto momentu, kdy začne vlastnit samo sebe, budu dále referovat jako o *dělicí linii*). Je zřejmé, že pokud chtějí být důslední, tak se s touto otázkou musejí vypořádat, protože na ni narážejí právě z toho důvodu, že celou problematiku nahlízejí (sebe)vlastnickou optikou.

Životaschopnost jako dělicí linie

Začnu od Frankelové Paulové a Paula (1979). Žena může v souladu se svými sebevlastnickými právy podstoupit interrupci do chvíle, dokud plod není životaschopný mimo dělohu, ale jakmile se vyvine do stádia, kdy už přežije (s lékařskou pomocí) bez matčina těla, neměla by mít žena právo podstoupit interrupci, není-li účelem tohoto zákroku záchrana života (Paul, Paul 1979, s. 135–136). (O prvním stádiu plodu budu dále mluvit jako o neživotaschopném, o druhém jako o životaschopném.) Znamená to tedy, že potom, co se plod stane životaschopným, získává právo na sebevlastnictví? Frankelová Paulová a Paul považují za velice pravděpodobné, že tomu tak je: „Vzhledem k tomu, že [plod] přežije v okamžiku svého vypuzení [z těla matky], může se také vyvinout v subjekt s vlastnostmi, na jejichž základě nazýváme jeho matku osobou. Existují tedy důvody, proč tvrdit, že [životaschopný plod] je potenciální osobou, což by nebylo vhodné tvrdit u jeho neživotaschopného předchůdce.“ (Paul, Paul 1979, s. 135; překlad L. M.) Z toho lze vyvodit, že za potenciálního sebevlastníka lze považovat jak životaschopný plod, tak narozené dítě, protože i to už pochopitelně přežije mimo tělo matky.

Proč však není možné tvrdit, že zrovna tak potenciální osobou, a tedy i potenciálním sebevlastníkem je neživotaschopný plod? Jenom kvůli tomu, že je zcela odkázaný na tělo matky? Ale proti tomu by se dalo argumentovat, že zcela odkázaný na druhé je i životaschopný plod: přežije sice bez těla matky, ale nepřežije bez péče. Anebo kvůli tomu, že dokud je plod v děloze, je součástí těla ženy, a tedy se na něj vztahují i ženina sebevlastnická práva? Takto jednoznačně ale Frankelová Paulová a Paul neargumentují. Nepojmenovávají tak přesvědčivou dělicí linii mezi tím, kdy plod nevlastní sám sebe, a tím, kdy už dává smysl předpokládat, že je plod, resp. dítě přinejmenším potenciálním sebevlastníkem. Jejich koncepce dostatečně nevystihuje vývojový proces během těhotenství, a je tedy v tomto ohledu poměrně statická.

²² Na tomto místě záměrně mluvím o „(sebe)vlastnických právech“. Předjímám tím, že Rothbard se na otázku práv matky a dítěte nedívá jen sebevlastnickou optikou, ale i vlastnickou, protože dítě – jak rozebírám dále – v určitém ohledu považuje za vlastnictví matky.

Opuštění domova jako dělicí linie

Rothbardovo řešení je, zdá se, sofistikovanější, ačkoli jsou jeho tvrzení daleko odvážnější. Postupuje ale velmi esejisticky, a proto se pokusím jeho argumentaci rekonstruovat v určité posloupnosti. Jak už jsem výše zmínil, jednoznačně argumentuje, že matka má vlastnické právo na své tělo, za jehož součást považuje i plod. O něm tvrdí, že není subjektem, který by byl schopný ze své vůle a vědomě uzavírat dohody (1998, s. 98), což je, domnívám se, další důvod, proč podle Rothbarda plod nemůže být skutečným vlastníkem sebe sama: se sebevlastnickými právy ještě nemůže ze své vůle a vědomě nakládat. Držím-li se intencí Rothbardova uvažování, pak subjektem ve výše zmíněném smyslu, a tedy ani skutečným sebevlastníkem právě proto nemůže být ani čerstvě narozené dítě, jak následně konstatuje (1998, s. 99). Kdo ho tedy vlastní? Rothbard vyvozuje, že matka jako jediný jistý rodič (připouští sice oba rodiče nebo jednoho z nich, ale upřednostňuje matku). Krátce na to ale jako by si odporoval, když dodává, že „[...] každé dítě, jakmile se narodí, přestává být součástí těla matky a má právo na sebevlastnictví, protože je samostatným subjektem a potenciálním dospělým.“ (Rothbard 1998, s. 100; překlad L. M.)

Vzniká tu určitý konflikt práv: vlastnická práva matky (příp. rodičů nebo rodiče) stojí proti sebevlastnickým právům dítěte a *vice versa*. Rothbard tento konflikt, zdá se, řeší následovně. Na jedné straně se právo dítěte na sebevlastnictví pokouší ukázat jako spíše potenciální, čemuž rozumím tak, že dítě zatím není subjektem, tj. skutečným sebevlastníkem, který by svá sebevlastnická práva mohl reálně uplatňovat. Na druhé straně vykládá vlastnické právo matky na dítě jako omezené; toto omezení je jednak časové, protože matčino právo na dítě jednou skončí, a jednak kvalitativní, tzn. matka nemůže dítě zavraždit ani mučit.²³ Matka tudíž není absolutní vlastnící dítěte, ale jen jakousi majetkovou správkyňi či opatrovnici (Rothbard 1998, s. 100).²⁴ Rothbard musel přirovnání ke správkyňi považovat za zvláště

²³ Neprobírám zde podrobně všechny aspekty Rothbardova zpracování otázky práv dětí. Nechávám stranou ty jeho názory, které by, jak se domnívám, zastával málokdo. Je však dobré mít i Rothbardovy zvláště extravagantní myšlenky na paměti – jako ukázkou toho, kam až může uvažování založené na sebevlastnictví dojít. Uvedu alespoň jeden příklad. Rodič sice podle Rothbarda nemá právo dítě zavraždit ani mučit, ale neměl by být právně povinován dítě živit, tj. měl by mít právo nechat dítě vyhladovět a zemřít (1998, s. 100). Platit by to podle Rothbarda mělo obecně, a tedy rodiče by měli mít právo nechat zemřít i hendikepované dítě (s. 101). Rothbard dodává, že se nezabývá otázkou, jestli by takové jednání bylo morálně správné; to je podle něj jiná otázka (s. 101). Podle mého názoru je však jasné, že pracuje s velice nevšedním pojetím toho, co je to rodičovství, jestliže by toto pojetí mělo umožňovat, aby rodič legálně nechal dítě zemřít. Kromě toho lze poukazovat na určitý rozpor: na jednu stranu by podle Rothbarda mělo být zakázáno, aby rodič dítě mučil, na druhou stranu ho může nechat vyhladovět – copak hladovění není mučení? Celé Rothbardovo pojetí rodičovství z těchto důvodů považuju za neadekvátní. Podrobně se ale věnuju jen těm méně extrémním názorům, u kterých lze předpokládat, že by měly více zastánců.

²⁴ Určitě si lze představit situaci, kdy správce nevlastní to, co spravuje (tj. kontroluje, ovládá). G. G. Brenkert si všímá, že např. u manažerů korporací je běžné, že firmu kontrolují, ale nevlastní, a tímto příkladem dokládá, že možnost kontroly nebo nadvlády není podmíněna vlastněním (1998, s. 53). Pro Rothbarda by podle mého názoru nebylo přijatelné argumentovat, že matka má nad dítětem jen správcovská, ale ne vlastnická práva. Naopak trvá na tom, že matka je jak správkyňi, tak vlastnící dítěte. Proč by pro něj nebylo přijatelné argumentovat jinak? Protože se na celou věc dívá vlastnickou optikou: tvrdí, že žena vlastní i plod, a tedy kam by se podělo toto vlastnické právo po narození dítěte, když dítě ho sice má potenciálně, ale nemůže jím skutečně disponovat? Rothbardovi by v jeho výkladu chyběla kontinuita, kdyby matku považoval jen za správkyňi, a ne současně za

výstižné: zdůrazňuje jím, že je třeba respektovat dítě jako potenciálního sebevlastníka, a dovoluje mu vysvětlit, že vlastnická práva jednou přejdou na dítě.

Kdy matka přestává mít toto správcovsko-vlastnické právo na dítě, a kdy se tedy dítě stává úplným sebevlastníkem? „Nepochybně jakýkoli konkrétní věk (21, 18 nebo jiný) je zcela arbitrární. Vodítko k řešení této ožehavé otázky spočívá v rodičovských vlastnických právech u nich doma. Z toho důvodu dítě získává svá plná sebevlastnická práva v momentě, *kdy prokáže, že je má od přirozenosti* – zkrátka v momentě, kdy opustí domov nebo ‚uteče‘ z domova. [...] Absolutní právo na útek je nejvyšším projevem toho, že má dítě právo na sebevlastnictví, a to bez ohledu na věk.“ (Rothbard 1998, s. 103; překlad L. M.) Proces, který se pokouší vystihnout, se týká dospívání, a tedy i osamostatňování dítěte. Na sebevlastnická práva dítěte se podle mého názoru dívá tak, jako kdyby byla potenciálně vždy přítomná ve stejné míře, a jednou, když dítě odejde z domova, se zkrátka tato práva aktivují. V tom spatřuju výraznou statickosti Rothbardova přístupu: dítě se stává plným sebevlastníkem najednou, není vyjádřen proces, jak např. k odchodu z domova dospělo. Takový proces dospívání a osamostatňování, který souvisí s rodičovstvím a výchovou, přitom na pozadí být musí: jak jinak vysvětlit, že děti z domova běžně neutíkají ve třech letech?

Jak se znovu ukazuje, určité životní procesy se s pomocí (sebe)vlastnického přístupu vysvětlují těžko, a u tohoto typu vysvětlování navíc hrozí, že bude oproti předmětu toho, co vysvětluje, statické.

Proč Rothbardovu argumentaci zřejmě nelze vylepšit

Nebylo by však možné Rothbardovu teorii vylepšit a říct, že dítě se stává skutečným vlastníkem sebe sama postupně? Postupné získávání majetku lze u většiny věcí, které lidé vlastní, vyjádřit poměrně jednoduše. Domnívám se však, že u samotného člověka je to buď (1) nemožné, nebo (2) přinejmenším krajně komplikované a nepravděpodobné. (1) Buď by bylo třeba předpokládat, že dítě postupně získává do vlastnictví jednotlivé části svého těla, což je evidentně velmi bizarní a nesmyslná představa – toto řešení tedy považuju za nemožné. (2) Nebo by šlo pracovat s metaforou např. hypotečního úvěru a formulovat tuto analogii: Když dítě postupně získává sebevlastnická práva, je to podobné, jako když někdo dlouhodobě splácí byt. Ten, kdo má hypotéku, užívá byt jako svůj už v době splácení; nemá sice plná vlastnická práva, ale postupně je získává. Zrovna tak sice dítě ještě samo sebe plně nevlastní, ale užívá už to, co patří k jeho osobě, a postupně se dostává k tomu, že získá plná sebevlastnická práva. Přestože už v tuto chvíli by zřejmě bylo možné konstatovat, že tato analogie je neadekvátní, pokusím se ji domyslet.

vlastníci dítěte.

Dovedu si představit dvě vysvětlení zmíněné analogie; vycházím přitom z toho, že se zde jedná o otázku osamostatňování dítěte (tj. procesu, kdy dítě získává autonomii). Podle prvního vysvětlení jsou osamostatňování dítěte a jeho získávání sebevlastnictví dva odlišné procesy: dítě je stále samostatnější a v důsledku toho získává sebevlastnická práva. Pak ale hrozí argumentace kruhem. Sebevlastnictví totiž, jak tvrdí libertariáni, zakládá jedincova práva, a tedy i umožňuje to, co se sebou jedinec může dělat. Nelze proto vysvětlovat získávání sebevlastnických práv tím, že se jedinec osamostatňuje. Proč? Protože osamostatňování především znamená, že se rozšiřuje škála toho, co (se sebou) jedinec může dělat – což je to, co má být umožněno sebevlastnictvím. Proto tedy hrozí *petitio principii*. Tomu se lze vyhnout druhým vysvětlením, podle kterého je osamostatňování dítěte a jeho získávání sebevlastnictví jedním a tím samým procesem, resp. přesněji řečeno, podle kterého osamostatňování ze sebevlastnictví vychází – toto řešení však považuju za nepravděpodobné. Avšak toto své tvrzení, jak doufám, vysvětlím až v následující kapitole.²⁵

²⁵ Vycházím z toho, že osamostatňování dítěte v tomto kontextu znamená, že dítě získává autonomii neboli že se stává autonomním. V další kapitole alespoň pracuju s takovým pojetím autonomie, které je blízké samostatnosti, a tedy i osamostatňování. Právě proto otázku, zda osamostatňování vychází ze sebevlastnictví, řeším v subkapitole 3.4., ve které se snažím doložit, proč je třeba spíše předpokládat, že autonomie ze sebevlastnictví nevychází. V tom tedy bude i vysvětlení toho, proč považuju za nepravděpodobné, že by osamostatňování vycházelo ze sebevlastnictví.

3. Sebevlastnictví a autonomie

Předmětem této kapitoly je vztah mezi sebevlastnictvím a autonomií, jak se ukazuje v kontextu obhajoby práv. Vyjdu z textu Petera Vallentyne, ve kterém podává libertariánské zpracování otázky práva na eutanázii a sebevraždu. Jak se ukáže, Vallentyne v určitý moment nepracuje jen s předpokladem sebevlastnictví, od kterého libertariáni zpravidla odvíjí všechna jedincova důležitá práva, ale argumentuje i autonomií. Tento překvapivý moment vede k několika otázkám, jimiž se budou řídit jednotlivé kroky kapitoly. Je argumentace postavená jen na sebevlastnictví nedostatečná? Vychází autonomie ze sebevlastnictví, nebo je spíše zapotřebí o obojím uvažovat zvlášť? Jsem si přitom vědomý toho, že problematiku vztahu mezi sebevlastnictvím a autonomií zde nemůžu zpracovat vyčerpávajícím způsobem. Na jedné straně proto přiznaně vycházím jen z toho, co o sebevlastnictví říkají konkrétní autoři, na druhé straně budu od určité chvíle pracovat pouze s jedním pojetím autonomie.

3.1. Konsenzuální zabití podle libertariána

Vallentyne v článku *Libertarianism, Self-Ownership and Consensual Killing* (2011)²⁶ podává libertariánské zpracování otázky konsenzuálního zabití, tedy takového zabití, k němuž dochází za souhlasu dotyčné osoby, tzn. osoby, která je autonomním aktérem. Do množiny konsenzuálního zabití řadí nejen eutanázii, v jejímž případě si smrt přeje zpravidla někdo nevléčitelně nemocný, ale i ty případy, kdy chce svůj život ukončit někdo, kdo není nemocný. Zabývá se tak i tím, co se ve veřejném prostoru běžně označuje jako sebevražda, resp. tím, že někdo někomu se sebevraždou pomůže.

Základní předpoklad

Základním předpokladem libertariánské pozice, kterou Vallentyne obhajuje, je právo na sebevlastnictví. Nejedná se přitom o právo legální, ale jedná se o právo morální²⁷ (takže když bude dále řeč o oprávnění, půjde o morální oprávnění). Autonomní aktéři vlastní sami sebe zrovna tak, jako může člověk vlastnit neživý objekt. Vallentyne předkládá tuto analogii: „Stejně jako jsou úplní majitelé automobilů morálně oprávněni k tomu [...], aby sami zničili svá auta nebo to může někdo jiný udělat za ně, jsou autonomní aktéři, kteří sami sebe plně vlastní, oprávněni k tomu [...], aby ukončili svůj život nebo aby to někdo jiný udělal za ně.“

²⁶ Vallentyneův článek vyšel původně ve francouzštině v Revue Philosophique de Louvain pod názvem *Libertarisme, propriété de soi et homicide consensuel* (2003). Existuje ale i anglická mutace textu, a to pod názvem *Libertarianism, Self-Ownership and Consensual Killing* (2011). Přihlížel jsem k oběma variantám, odkazuju se však výhradně na tu anglickou; tzn. i stránkování, které zde uvádím, koresponduje s anglickou mutací.

²⁷ Ve společném textu Petera Vallentyne, Hillela Steinera a Michaela Otsuky je libertarianismus představen jako taková teorie spravedlnosti, která staví na předpokladu morálních vlastnických práv. Tito autoři se tak vymezují vůči přístupům, které vlastnická práva chápou jen legálně. (Vallentyne, Steiner, Otsuka 2005, s. 202)

(Vallentyne 2011, s. 1; překlad L. M.) Jiní aktéři pak nemají právo použít sílu k tomu, aby tomuto jednání bránili.²⁸ Vallentyne vyjmenovává čtyři základní práva, která s plným sebevlastnictvím osoby nebo vlastnictvím věci souvisí. Jak nicméně podotýká, v otázce konsenzuálního zabití jsou relevantní jen dvě základní práva: „[...] *plná práva na kontrolu* (udělení nebo odepření povolení) nad *užíváním* osoby nebo věci [...]“ a „[...] *úplná imunita vůči nekonsenzuální ztrátě* jakéhokoli vlastnického práva v případech, kdy jedinec nepoužívá žádné takové předměty, na něž by si stále ostatní nárokovali určitá práva [...]“ (Vallentyne 2011, s. 3; překlad L. M.).

V návaznosti na to Vallentyne obhajuje tvrzení, že je sice přípustné, aby se někdo pokoušel konsenzuálnímu zabití zabránit nenásilně (např. někomu sebevraždu rozmlouval nebo odmítal se na ní podílet), ale je nepřipustné, aby někdo bránil konsenzuálnímu zabití nekonsenzuálně, tedy násilně. Formuluje v této souvislosti klíčovou premisu: „Každý aktér původně (ještě před tím, než uzavřel dohody, dopustil se nějakých provinění atd.) má plná ochranná práva (full protective claim-rights) na užívání své osoby (tj. nikdo nesmí používat jeho osobu bez jeho svolení).“ (Vallentyne 2011, s. 5; překlad L. M.) Co Vallentyne myslí tím, že má aktér plná ochranná práva na užívání své osoby původně, by bylo možné, jak tomu rozumím, vyjádřit i takto: skutečnost, že jednotlivec disponuje těmito právy, je výchozí situace, později však o část těchto svých práv může přijít např. tehdy, když vážně poruší práva někoho jiného. Až právě na tyto případy rozhoduje o tom, co se bude dít s jeho osobou, sám aktér. Vallentyne si je samozřejmě vědom i toho, že pokud jde o sebevraždu, není přípustné, aby aktér ke svému zabití např. použil předmět, který mu nepatří, bez vědomí toho, komu patří, tj. vykonání sebevraždy by nemělo zasahovat do práv někoho jiného.

Proč Bůh nevlastní člověka?

Detailněji rozeberu až to, jakým způsobem se Vallentyne vypořádává s námitkami vůči výše zmíněné premise, že autonomní aktéři, protože sami sebe plně vlastní, jsou oprávněni k tomu ukončit svůj život. Pro potřeby mé práce se zaměřím jen na jednu z námitek, kterou lze parafrázovat takto: *Bůh vytvořil tento svět, a vzhledem k tomu, že tvůrci vlastní své výtvořeny, vlastní Bůh svět, z čehož plyne, že nemáme plná ochranná práva nad vlastní osobou, neboť těmito právy disponuje Bůh* (Vallentyne 2011, s. 7). Vallentyne nechává stranou otázku, zda Bůh existuje, a proti této námitce formuluje argument, který je podle něj použitelný i za předpokladu, že Bůh existuje. Jeho argumentace stojí na zpochybnění toho, že tvůrce může vlastnit cítící a autonomní objekt:²⁹ proto rodiče nevlastní své děti, ačkoli je zplodili, proto by vědec nevlastnil cítícího a autonomního robota, ačkoli by ho vytvořil. I když tedy tvůrci

²⁸ Vallentyne předpokládá plné sebevlastnictví. Nicméně k tomu, aby byla obhájena pozice, že konsenzuální zabití je morálně přípustné, zatímco bránit tomuto jednání silou přípustné není, stačí podle Vallentyne i menší než plné sebevlastnictví. V kontextu mé práce však není nutné mezi těmito variantami sebevlastnictví rozlišovat.

obecně vlastní to, co vytvořili, neplatí to podle Vallentyne v těch případech, kdy to, co bylo vytvořeno, má své nezávislé morální zakotvení, protože má cítění a je autonomní. Existence Boha, uzavírá Vallentyne, tak nijak nezpochybňuje premisu, že jako lidé máme plná ochranná práva, co se užívání našich osob týče.

Domnívám se, že Vallentynova argumentace nemusí uspět tváří v tvář teologovi, který by mohl rozporovat tvrzení, že vztah mezi Bohem a lidmi je analogický vztahu mezi rodiči a dětmi či vztahu mezi vědcem a cítícím autonomním robotem. Teolog by také mohl polemizovat s vlastnickým uchopením celé věci: Vallentynovi by mohl vyčítat, že si neumí představit autoritu založenou mimo vlastnické vztahy, a tudíž by mu mohl oponovat, že nejde o to, jestli Bůh lidi vlastní, ale o to, k čemu je zavazuje jejich víra. Nemám však v úmyslu tu suplovat teologickou disputaci, a kromě toho pro mě není podstatná otázka, zda Vallentyne přesvědčuje pouze ateisty nebo i věřící.

3.2. Proč Vallentyne neargumentuje sebevlastnictvím?

Zajímá mě, proč se Vallentyne v momentě, kdy potřebuje uhájit plná ochranná práva jednotlivce, v momentě, kdy je riziko, že by těmito právy mohl disponovat Bůh, neuchyluje raději k sebevlastnické argumentaci. Je to poměrně překvapivé: Vallentyne přece úvodem říká, že základním předpokladem jeho, tzn. libertariánské pozice je právo na sebevlastnictví. Na tomto předpokladu pak staví (přínejmenším do této chvíle, zdá se, poměrně důsledně) obhajobu názoru, že jedinec má právo ukončit svůj život, pokud se pro to rozhodne. Když však potřebuje uhájit jedincovo právo na sebevraždu před argumentem, že je tu Bůh, kterému jedinec patří a který si sebevraždu nepřeje, tak neargumentuje sebevlastnickým právem. Jinak řečeno, ve chvíli, kdy se Vallentyne pokouší obhájit právo jednotlivce na sebevraždu před potenciálním vlastnickým právem někoho jiného, Boha, nesnaží se tvrdit, že by jedincovo sebevlastnické právo bylo silnější. Místo toho argumentuje, zdá se, mimo vlastnickou oblast: cítěním a autonomií jedince. To znamená, nezakládá svůj argument na jedincově právu na vlastnění sebe sama, ale jako důvody, proč případný vlastnický nárok Boha na jedince nemůže převážet, uvádí právě cítění a autonomii. Působí to tak, jako kdyby Vallentyne zachraňoval svou pozici něčím, na čem svou argumentaci od začátku nestaví. Myslím, že sebevlastnické právo, na které se jinak odvolává, tady nestačí, takže si musí vypomocť něčím jiným, a proto do své argumentace zavádí cítění a autonomii.

²⁹ Ve francouzské variantě textu se vyskytuje adjektivum „sensible“ (Vallentyne 2003, s. 11), v anglické variantě textu se vyskytuje adjektivum „sentient“ (Vallentyne 2011, s. 7), což lze překládat jako „cítící“ i „vnímající“. Domnívám se, že v tomto kontextu mají do určité míry smysl oba překlady, ale za důležitější považuju překlad „cítící“, protože podle mého názoru více souvisí s tím, že zde jde o vlastní morální zakotvení např. dítěte. Přidrží se proto jen tohoto překladu.

Námítky vůči mojí kritice

Je však tato moje kritika Vallentyne na místě? Vždyť hned úvodem svého textu zmiňuje autonomní aktéry, právě o nich říká, že „[...] sami sebe plně vlastní [...]“ a jsou „[...] oprávněni k tomu [...], aby ukončili svůj život.“ (Vallentyne 2011, s. 1; překlad L. M.) Nelze proto tvrdit, že by pojem autonomie zaváděl až v momentě, kdy se potřebuje vypořádat s námitkou založenou na předpokladu existence Boha. Jenomže to ani tvrdit nechci. Trvám pouze na tom, že Vallentyne svou argumentaci nestaví na autonomii (ani na cítění), ale na sebevlastnickém právu, a toto moje tvrzení je zcela v souladu s tím, že úvodem mluví o autonomních aktérech. Mluví o nich totiž jen z toho důvodu, aby vymezil svoje téma: zabývá se pouze konsenzuálním zabitím, ke kterému dochází dobrovolně, tedy jen za souhlasu dotyčné osoby, aktéra, jenž se rozhoduje autonomně, a nezabývá se případy zabití, které by se týkaly neautonomních nebo neúplně autonomních bytostí (např. dětí nebo nesvéprávných dospělých). Stručněji řečeno, autonomní aktér je nutnou podmínkou konsenzuálního zabití. Pojem autonomie hraje roli jen v tomto rozlišení, není něčím, na čem by Vallentyne dále stavěl svou argumentaci.

Je zde ještě jedna, potenciálně náročnější námitka vůči mojí kritice. Je správné říct, že Vallentyne argumentuje mimo oblast vlastnictví, když se dovolává schopnosti cítění a autonomie jedince? Nebylo by naopak možné tvrdit, že obojí ze sebevlastnictví nějak vyplývá nebo že sebevlastnictví obojí garantuje, či dokonce teprve umožňuje? Žádné takové vysvětlení ve Vallentynově článku nenacházím: tím, jaký je vztah mezi sebevlastnictvím a schopností cítění, resp. autonomií, se bohužel nezaobírá. Nebylo by přesto možné usuzovat na to, že něco takového předpokládá? Podle G. A Cohena dokonce libertariáni mají tendenci tvrdit, že když sebevlastnickou tezi odmítneme, tak tím v podstatě povolujeme otroctví, omezujeme jedincovu autonomii a, obecně řečeno, podporujeme praxi, kdy se s lidmi zachází jen jako s pouhými prostředky (Cohen 1995, s. 18). Pokud by tedy Vallentyne něco takového předpokládal a jeho předpoklad se zakládal na přesvědčivém argumentu, byla by moje kritika neopodstatněná. To je ta náročnější otázka, které se budu věnovat v následujících dvou subkapitolách; nejprve se zaměřím na schopnost cítění, poté na autonomii.

3.3. Vychází cítění ze sebevlastnictví?

Může být sebevlastnictví garancí toho, že je jedinec cítící bytostí? Garance, o kterou tu jde, by musela být obecně platná, takže pro její zpochybnění stačí najít jediný protipříklad. Představme si situaci, kdy je právo jedince na sebevlastnictví zcela porušeno (a kdy je také omezena jeho autonomie³⁰): takovou situací je otroctví. Otroek nemůže využívat své právo na sebevlastnictví, protože vlastnické právo na jeho osobu si nárokuje otrokář. Přesto je zrovna tak cítící bytostí, jako je jí někdo, kdo své sebevlastnické právo na rozdíl od otroka využívá plně. Jak tedy může něco, co v dané situaci jedinec nemůže užívat, garantovat to, čím disponuje? Zdá se, že schopnost cítění je v určitém ohledu fundamentálnější než sebevlastnictví, protože i když je právo na sebevlastnictví zcela porušeno, nic se nemění na tom, že jedinec nadále cítí.

Bylo by však možné tvrdit, že otrok má na sebevlastnictví morální právo³¹, které mu otrokář upírá; tzn. vlastnické právo sice reálně má otrokář, ale měl by ho mít otrok. To je nepochybně jeden ze způsobů, jak ukázat, proč je otroctví nemorální,³² ale nedovedu si představit, jakým způsobem by koncepce morálního práva mohla podepřít tvrzení, že sebevlastnictví by mohlo být garancí toho, že je jedinec cítící bytostí. Jak totiž může sebevlastnictví, na které má otrok morální právo, ale fakticky jím v dané situaci nemůže disponovat, garantovat to, čeho je v dané situaci schopen, tedy cítění? Nedává smysl vysvětlovat určitou naši schopnost tím, že na něco máme morální právo: schopnost, kterou máme, vyjadřuje to, co je, zatímco morální právo se týká toho, co by mělo být.

3.4. Vychází autonomie ze sebevlastnictví?

Určitě si lze představit koncepci, podle které jedincova autonomie vychází ze sebevlastnické teze. Ve stručnosti by mohla znít takhle: vlastním sám sebe, díky čemuž rozhoduju sám o sobě, a tudíž i sám sobě stanovuju pravidla pro své jednání, tedy jsem sám sobě zákonodárcem (což už přímočaře odkazuje k etymologii *autonomie*: auto nomos).

Sebevlastnictví a autonomie však jako dvě pojmové tradice mají své vlastní vývojové linie, takže proti sebevlastnickému pojetí autonomie bude vždy možné klást takové pojetí, které je na sebevlastnictví zcela nezávislé. Toho historicky pravděpodobně nejvlivnějšího, Kantova, už jsem se dotknul v první kapitole: Kant myšlenku, že vlastníme sami sebe, odmítal a jeho koncepce autonomie souvisí s morální teorií člověka jako účelu samého o

³⁰ Přesněji řečeno, kdy je také omezena jeho možnost uplatňovat svou schopnost autonomie. Viz dále vymezení pojmu autonomie v subkapitole 3.4. v části „Autonomie jako schopnost“.

³¹ Morální právo je zde myšleno tak, jak bylo zmíněno v subkapitole 3.1.

³² Nicméně podle mého názoru existují daleko přesvědčivější způsoby, jak ukázat, proč je otroctví nemorální, které se obejdou bez předpokladu morálního práva na sebevlastnictví. Např. Kantova koncepce člověka jako účelu, která je zmíněna v subkapitole 1.2.

sobě.³³ Domnívám se proto, že obecná podmíněnost autonomie sebevlastnictvím se bude dokazovat velmi obtížně: proti argumentaci, která by chtěla být tímto důkazem, půjde vždy argumentovat takovým pojetím autonomie, které je relevantní, ale sebevlastnictvím nepodmíněné.

Autonomie jako schopnost

V této práci nemůžu probrat všechna relevantní pojetí autonomie. Od této chvíle proto budu brát v potaz jen jedno pojetí, které je v cambridgeském výkladovém slovníku definováno jako „*schopnost* [jedince] přijímat svá vlastní rozhodnutí bez toho, aniž by byl ovládaný kýmkoli jiným“ (Cambridge online dictionary 2019; překlad a kurzíva L. M.). Tento výběr však má své odůvodnění, protože zmíněné pojetí autonomie, jak se domnívám, v zásadě odpovídá tomu, které používá Vallentyne (jehož libertariánskému zpracování tématu konsenzuálního zabítí se zde věnuju). Vallentyne totiž mluví o „psychologicky autonomních aktérech“ a charakterizuje je jako „bytosti schopné robustní racionální volby“ (2011, s. 2; překlad L. M.). Jednak má tedy na mysli psychologickou rovinu autonomie, jednak o autonomních aktérech uvažuje jako o jedincích schopných racionální volby, což obojí odkazuje k určité schopnosti jedince, a právě to je zde podstatné: autonomie podle tohoto pojetí znamená *schopnost*, kterou jedinec disponuje.

Když však Vallentyne mluví o schopnosti „robustní racionální volby“, je to kompatibilní s celou výše zmíněnou definicí z cambridgeského slovníku? O tom, že je, svědčí místo, na kterém Vallentyne definuje autonomní aktéry v protikladu k neautonomním bytostem (2011, s. 1), které – jak lze dodat v intencích jeho textu – nemají (v úplnosti) schopnost přijímat svá vlastní rozhodnutí bez toho, aniž by byly ovládaný kýmkoli jiným.

Příklad autonomního robota

Vypůjčím si od Vallentyne příklad autonomního robota³⁴, ale použiju a rozvedu ho jiným způsobem. Představme si následující situaci. Tým vědců vyvíjí umělou inteligenci. Podmínky jsou takové, že cokoli vytvoří, patří firmě, pro kterou pracují. Tomuto týmu se jednoho dne podaří vytvořit tak vyspělého robota, že je schopen vlastního rozhodování, srovnatelného s lidskými schopnostmi; zkrátka je autonomní. Část vědců z týmu dospěje k názoru, že robot, kterého vytvořili, už není pouhou skrumáží kovu a plastu, tedy materiálů, z nichž je vyroben, ale že je bytostí, která by měla mít určitá práva. Vědci se tento svůj názor chystají přednést

³³ Viz subkapitulu 1.2.

³⁴ V současnosti se mluví také např. o autonomních autech. Když ale Vallentyne píše o autonomním robotovi, předpokládám, že má na mysli více než jen stroj, který je schopen se např. samostatně orientovat na ulici. V případě autonomního robota jde o silnější, psychologickou schopnost přijímat svá vlastní rozhodnutí. Z toho vycházím i ve svém rozvedení příkladu. Podrobněji se zde tomuto rozdílu nemůžu věnovat.

představenstvu firmy – rádi by vedení přiměli k tomu, aby robotovi přiznalo alespoň základní práva.

Jak budou vědci argumentovat? Můžou si počínat jako libertariáni, tj. vycházet z předpokladu, že práva jednotlivce vycházejí z jeho sebevlastnictví. Řekli by tedy něco takového: K tomuto robotovi je třeba přistupovat podobně jako k lidskému jedinci; má právo na vlastnictví sebe sama, a tudíž je třeba respektovat přinejmenším zčásti jeho základní práva a svobody, jaké respektujeme u člověka. Vedení firmy by tímto argumentem nemuselo být přesvědčeno a mohlo by odpovědět: Materiály, ze kterých byl robot vytvořen, dodala firma a ve stanovách výslovně stojí, že firma má vlastnické právo na jakékoli technické produkty vytvořené jejími zaměstnanci. Na pozadí této odpovědi je zpochybnění motivace vědců: jak je může k tomu, že chtějí robotovi uznat práva, motivovat sebevlastnictví, kterým robot nedisponuje, protože ho vlastní firma? To přece nedává smysl.

Vědci by svou libertariánskou pozici mohli poněkud zpřesnit: Když jsme říkali, že robot má právo na vlastnictví sebe sama, měli jsme na mysli morální právo. V tomto zpřesnění vědci dávají najevo, že jsou si vědomi skutečné právní situace, kdy pozitivní vlastnická práva má firma, ale apelují na uznání hlubšího práva, které má normativní odůvodnění. Jinými slovy, přestože legální právo na sebevlastnictví robot v danou chvíli nemá, z morálních důvodů by toto právo mít měl. Vedení firmy by však ani touto argumentací nemuselo být přesvědčeno a mohlo by dále oponovat: Připusťme, že tato skrumáž kovu a plastu, na jejíž produkci jsme dodali veškerý materiál, v určitý moment nabyla to, čemu říkáte morální právo na vlastnění sebe sama; měli byste tedy být schopni říct, v který moment se tak stalo, a především z jakého důvodu nabyla toto morální právo. Domnívám se, že koherentní odpovědí ze strany vědců v dané situaci by bylo: Robot získal morální právo na sebevlastnictví v tom momentě technologického vývoje, kdy začal být schopný vlastního rozhodování, a důvodem vzniku tohoto práva je tedy jeho autonomie.

Co se na argumentaci vědců změnilo? Ze sebevlastnictví, které původně vydávali za příčinu, proč by měla být robotovi uznána základní práva, se stal jen požadavek, který odůvodňuje existenci autonomie. Zkrátka se ukazuje, že skutečnou motivací vědců možná nakonec není pocit, že by robotovi byla upírána jeho sebevlastnická práva, ale přesvědčení, že ze strany vedení firmy není doceňováno, co znamená být autonomní. Protože to, čím se tento robot na první pohled liší od mixéru, se netýká vlastnictví, ale autonomie. Vlastně už podle mého názoru ani není jasné, k čemu vědci ve své argumentaci sebevlastnictví ještě potřebují: obešli by se přece bez něj. Nemuseli by argumentovat jako libertariáni, ale mohli by prostě tvrdit, že robotovi by měla být uznána základní práva kvůli jeho autonomnosti, a dále že ze

stejného důvodu by firmě měla být omezena vlastnická práva na robota, protože autonomní bytost by měla rozhodovat sama za sebe, neměla by být vlastněna někým jiným.

Když si Vallentyne vypomohl autonomií (a cítěním)³⁵, aby vysvětlil, proč Bůh nevlastní člověka, rodiče své děti a vynálezce autonomního robota (Vallentyne 2011, s. 7), mohlo se ještě zdát, že jen potřebuje podepřít svoji argumentaci. Bylo snad možné říct, že s autonomií pracuje odůvodněně účelově, že ji používá pouze jako podpůrný argument. Po rozvinutí příkladu autonomního robota se však podle mého názoru ukazuje, že argumentace autonomií může zpochybňovat celou normativní teorii postavenou na sebevlastnictví. Tvrzení, že jedinec vlastní sebe sama, a tudíž má nárok na svá práva, se stává zbytečným, když lze vedle toho tvrdit, že jedinec má nárok na svá práva, protože je autonomní.³⁶

3.5. Charakter sebevlastnictví a autonomie

Vallentyne tvrdí, že i když tvůrci obecně vlastní to, co vytvořili, neplatí to v těch případech, kdy to, co vytvořili, má své nezávislé morální zakotvení, protože to má cítění a je to autonomní (Vallentyne 2011, s. 7). Kde se toto omezení vzalo? Ještě jsem nevážil jednu možnost: není toto omezení odvozeno přímo ze sebevlastnictví? Pro zodpovězení této otázky se musím vrátit k pojmové analýze z první kapitoly a znovu promyslet základní charakteristiky pojmu sebevlastnictví.

Co plyne z toho, že sebevlastnictví je druhem vlastnictví³⁷

Sebevlastnictví je nepochybně druhem *vlastnictví*. Je užitečné si připomenout, že Vallentyne ho přirovnává k vlastnění auta (Vallentyne 2011, s. 3). To je zcela v souladu s tím, co zdůrazňuje ve společném článku s Hillelem Steinerem a Michaelem Otsukou, a sice že aktéři vlastní sami sebe stejně tak, jako můžou vlastnit neživé objekty. A tito tři libertariáni používají ve svém článku ještě jeden pozoruhodný příměr: „[...] sebevlastníci vlastní sami sebe stejným způsobem, [...] jakým otrokář vlastní otroka.“ (Vallentyne, Steiner, Otsuka 2005, s. 202; překlad L. M.) Odkazují se tím ke Cohenovi, který příměr otrokáře a otroka sám používá, aby vysvětlil, co znamená vlastnit sama sebe.³⁸ Cohen tento příměr doprovází úvahou, která by celou věc mohla objasnit: „Nemyslím si, že je těžší říct, jaká mám práva, pokud vlastním sám sebe, než říct, jaká mám práva, pokud vlastním nůž, pozemek, koně nebo

³⁵ Na tomto místě se zabývám jen autonomií. Je pravda, že Vallentyne argumentuje autonomií i cítěním. Ale jak jsem se pokusil ukázat v subkapitole 3.3., ani u cítění nejsou dobré důvody k předpokladu, že by nutné vycházelo ze sebevlastnictví.

³⁶ K podobnému závěru by bylo možné dojít, pokud by se takto vzalo v potaz cítění. Také vědci ze zmiňovaného příkladu by mohli argumentovat tím, že robot je citící bytostí, a proto by se podle toho k němu mělo přistupovat. Otázka, jaký je vztah mezi autonomií a cítěním, by však byla na samostatný rozbor.

³⁷ Jestliže v předchozích částech jsem pracoval převážně se sebevlastnickou tezí, v této části se zabývám i pojmem sebevlastnictví; k rozdílu mezi tezí a pojmem viz subkapitulu 1.2.

³⁸ U těchto autorů se samozřejmě nejedná o žádnou obhajobu otroctví. Pouze na tomto extrémním příkladu objasňují, jak rozumí tomu, co to znamená vlastnit sám sebe.

otroka. Tato vlastnictví se liší nejrůznějšími způsoby, ale to kvůli tomu, že nože, pozemky, koně a lidské bytosti se liší tím, jaké vlastnické struktury vyvolávají, když vstupují do vlastnického vztahu, ne kvůli tomu, že se v jednotlivých případech použije rozdílný pojem vlastnictví.“ (Cohen 1995, s. 214; překlad L. M.)

Spojení „[...] jaké vlastnické *struktury* vyvolávají, když vstupují do vlastnického vztahu [...]“ (kurzíva L. M.) je na Cohena poměrně temné, přesto je podle mého názoru zjevné, co chce říct. Rozumím mu následovně: když začneme vlastnit nůž, můžeme s ním zacházet určitým způsobem a dělat s ním určité věci, zatímco když začneme vlastnit pozemek, tak to, jak s ním můžeme zacházet a co s ním můžeme dělat, se bude lišit od vlastnictví nože. Tzn. nůž a pozemek vyvolávají odlišné vlastnické struktury, když začnou být někým vlastněny, tj. když vstupují do nějakého vlastnického vztahu. Zrovna tak rozdíl mezi vlastněním auta a vlastněním sebe sama spočívá pouze v tom, že auto a osoba vyvolávají – vyjádřeno Cohenovými slovy – odlišné vlastnické struktury.

Když tedy někteří libertariáni – tak jako Vallentyne, Steiner a Otsuka – přirovnávají sebevlastnictví k vlastnění věci nebo k otrokářství, může to sice znít překvapivě nebo až nemístně (uvědomíme-li si, že je řeč o člověku), ale z hlediska vlastnictví tyto příměry nemístné nejsou – zůstávají naprosto v jeho významovém rámci. Tito libertariáni se tedy zřejmě ani nepokoušejí říct, že by sebevlastnictví představovalo fundamentálně jiný způsob zacházení s tím, co je vlastněno (v tomto případě zacházení se sebou samým). Nemohl by ale jiný libertarián naopak tvrdit, že sebevlastnictví je kvalitativně zcela odlišným typem vlastnictví, než je třeba vlastnictví věci? Mohl by přece toto tvrzení dokládat na příkladu svého těla, se kterým budeme pravděpodobně zacházet jinak než s věcmi. V návaznosti na Cohena by bylo možné reagovat, že pokud jde o naše věci a naše tělo (předpokládáme-li, že své tělo vlastníme), netýkají se jich dva rozdílné pojmy vlastnictví, ale ten samý jeden pojem vlastnictví. Protože to, co je prokazatelně rozdílné, jsou objekty, které se dostávají do určitého vlastnického vztahu (zde věci a tělo), zatímco význam vlastnictví se nemění.

Sebevlastnictví jako fundamentálně odlišný typ vlastnictví?

Proč však nedává smysl uvažovat o sebevlastnictví jako o fundamentálně jiném, kvalitativně zcela odlišném typu vlastnictví? Při zodpovídání této otázky se vrátím k první kapitole, k tomu místu, kde interpretuju, jak se Brenkert vypořádává s názorem, že zacházení s určitým vlastnictvím může být nějak omezeno, případně že lidé zacházejí s určitým typem vlastnictví jinak, protože jsou k němu silně emocionálně připoutáni (Brenkert 1998, s. 50). Připouští, že na zacházení s vlastnictvím se skutečně můžou vztahovat určitá omezení, ale tato omezení jsou něčím sekundárním, tudíž nevycházejí z vlastnictví samotného. Základní charakteristiky vlastnictví zůstávají principiálně stejné v každém případě. Když jedinec něco vlastní, může s tím zacházet instrumentálně: v zásadě má právo to prodat, používat, kontrolovat, spravovat, nebo dokonce i zničit. Libertarián, který byrazil sebevlastnictví jako fundamentálně odlišný typ vlastnictví, by tedy musel vysvětlit, jak se v něm obsažený pojem vlastnictví, který má zmíněné základní charakteristiky, mění a jak přitom stále zachovává základní význam vlastnictví. Tohoto libertariána by možná nakonec bylo potřeba se zeptat, jestli má ještě vůbec na mysli určitý typ vlastnictví, když mluví o sebevlastnictví, které považuje za něco tak odlišného od jiných vlastnictví³⁹.

Ovšem libertariáni, kterými se v této práci zabývám, se víceméně shodují, že výše zmíněné charakteristiky jsou základními charakteristikami vlastnictví, resp. podávají velice podobné výčty, a nakolik jim rozumím, tyto charakteristiky vztahují i na sebevlastnictví. V představě, že vlastníme sami sebe, právě proto spatřují výhodu, že se sebou můžeme zacházet podobně jako s věcmi, které vlastníme. V tomto kontextu je třeba rozumět Vallentynově větě, že „[s]tejně jako jsou úplní majitelé automobilů morálně oprávněni k tomu [...], aby sami zničili svá auta nebo to může někdo jiný udělat za ně, jsou autonomní aktéři, kteří sami sebe plně vlastní, oprávněni k tomu [...], aby ukončili svůj život nebo aby to někdo jiný udělal za ně.“ (Vallentyne 2011, s. 1; překlad L. M.)

Rozdíl mezi tezí a schopností

Ukazuje se v těchto definicích sebevlastnictví něco, v čem by se skrývalo principiální omezení⁴⁰ toho, aby např. tvůrci mohli vlastnit i to, co má své nezávislé morální zakotvení, protože to má cítění a je to autonomní? Něco takového v těchto definicích chybí; alespoň se to

³⁹ Množné číslo „vlastnictví“ používám v souladu s tím, jak ho ve výše uvedeném citátu používá Cohen (1995, s. 214). Tzn. nemám na mysli více pojmů vlastnictví, ale mám na mysli různá vlastnictví, která se liší jen tím, k jakým objektům se vztahují, tj. tím, jaké objekty jsou vlastněny.

⁴⁰ Principiálním omezením zde mám na mysli, že to, co toto omezení omezuje, se stává v silném slova smyslu nemožným, neproveditelným. V daném kontextu by to např. znamenalo, že jedinec, který vlastní sám sebe, nemůže být ani částečným vlastnictvím někoho jiného, a to ani kdyby s tím souhlasil.

podle mého názoru ukázalo v předchozím rozboru. Není v rozporu se základními charakteristikami vlastnictví, aby např. Bůh vlastnil člověka, zrovna tak jako není v rozporu se základními charakteristikami vlastnictví, aby – jak ukazuje Cohenův příklad otroctví – člověk vlastnil člověka. Pokud s tím nesouhlasím, z čeho je tato moje morální pozice odvozena? Kdybych byl libertarián, bylo by konzistentní trvat na tom, že jedinec by měl být výlučným vlastníkem sebe samého. Vallentyne však takto nepostupuje (místo toho se odvolává na cítění a autonomii jedince). Pokusím se vysvětlit, proč by ani nebylo výhodné takto postupovat.⁴¹

Pokud je jedinec chápán jako vlastnictví, tak sice můžu zdůrazňovat, že na toto vlastnictví má výlučné právo on sám, ale někdo může – zrovna tak legitimně a aniž by popíral sebevlastnická práva *en bloc* – tvrdit, že jedincovo právo na sebevlastnictví je od základu omezené a/nebo že jedinec není výlučným vlastníkem sebe samého.⁴² Pokud se na jedince dívám jako na vlastnictví, musím konstatovat, že tento jeho vlastnický charakter je zachován jak v případě, kdy vlastní sám sebe, tak v případě, kdy ho vlastní např. Bůh; liší se jen vlastník. Ale pokud vnímám jedince jako autonomní bytost, zdá se mi už kvůli této jeho autonomnosti nepřijatelné, aby ho vlastnil někdo jiný, protože – jak se ukazuje na příkladu otroctví – když někdo uplatňuje vlastnická práva na jedinci, nemůže tento jedinec využívat svou autonomii. Domnívám se tedy, že především v autonomii se skrývá důvod, proč by jedinec neměl být někým jiným vlastněn. Co je to však za důvod?

Důvod, proč se obhajoba jedincových práv založená na předpokladu jeho autonomie jeví jako silnější argumentační strategie, nacházím ve výše zmíněné definici, podle které je autonomie „*schopnost* [jedince] přijímat svá vlastní rozhodnutí bez toho, aniž by byl ovládaný kýmoli jiným“ (Cambridge online dictionary 2019; překlad a kurzíva L. M.). Sebevlastnictví v libertariánské obhajobě jedincových práv je teze, a to navíc kontroverzní, jak sami někteří libertariáni připouštějí (Vallentyne, Steiner, Otsuka 2005, s. 204.), zatímco autonomie je jedincova schopnost. Tezi jen předpokládáme, resp. klademe ji, ale schopnost je něčím, co zpravidla můžeme doložit. Jak bychom poukazovali na to, že jedinec vlastní sám sebe?

Pravděpodobně velice komplikovaně. Ale poukázat na to, že jedinec je schopen autonomně se

⁴¹ Lze namítat, že když v této části srovnávám sebevlastnictví a autonomii, pletu dohromady jablka a hrušky. Nemám však v úmyslu srovnávat tyto dva pojmy, ale dvě argumentační strategie na nich založené, které mají společné to, že obě představují určitý způsob, jak obhájit jedincova práva. Výše jsem se věnoval pojmu, když jsem se ptal, jestli je v definicích sebevlastnictví něco, co omezuje, aby tvůrci vlastnili autonomní bytost. Ale odteď se opět budu věnovat sebevlastnické tezi, na které se zakládá sebevlastnický přístup, tj. jedna ze zde srovnávaných argumentačních strategií.

⁴² Jako zásadně omezené vnímá jedincovo právo na sebevlastnictví např. konzervativce Evan Lenow. V článku *Abortion and Self-Ownership* (2014) se vymezuje vůči sebevlastnickému zdůvodňování práva na interrupci. Odkazuje se na Johna Locka, kterého vnímá jako původce myšlenky sebevlastnictví. Dokládá, že v *Druhém pojednání o vládě* chápe sebevlastnictví od začátku jako omezené právo, a odvolává se mj. na toto místo: „Všichni lidé jsou zajisté dílem [...] Tvůrce [...], jsou jeho vlastnictvím, jeho dílem, jsou učiněni, aby vytrvali, pokud se jemu, a ne někomu jinému zlíbí.“ (Locke 1992, II.6) Tento citát podle Lenowa ukazuje, že Locke popíral absolutní sebevlastnictví člověka a skutečné právo na vlastnictví lidí nechal v rukou Boha.

rozhodovat bez kontroly druhých, lze poměrně snadno. V tom spatřuju relativní výhodu přístupu založeného na autonomii: zakládá se na něčem, co je lépe doložitelné.

Závěr

Ve své práci jsem se věnoval zejména dvěma otázkám: za první, zda je přístup k interrupci založený na sebevlastnické tezi adekvátní, a za druhé, jaký je vztah mezi sebevlastnictvím a autonomií v kontextu obhajoby jedincových práv, což jsem zodpovídal na příkladu diskuze o právu na (asistovanou) sebevraždu. Závěrem shrnu hlavní poznatky a současně naznačím, jakým směrem by se dále mohlo vyvíjet uvažování, které jsem se částečně pokusil rozvinout.

S pomocí kritiky formulované Margaret Olivíí Littleovou jsem navrhnul, jakým způsobem je možné posuzovat adekvátnost daného přístupu k problematice interrupcí. Míra adekvátnosti je úměrná tomu, do jaké míry je zohledněno to, co patří k určité životní situaci. Dospěl jsem k tomu, že za adekvátní je možné považovat takový přístup, který dostatečně zohledňuje etiky těhotenství a rodičovství, jež se týkají dané problematiky (2.1.). Následně jsem tuto metodu vyzkoušel na příkladu dvou konkrétních sebevlastnických přístupů, které zformulovali Murray Rothbard a Ellen Frankelová Paulová s Jeffreyem Paulem. Ukázalo se, že testem adekvátnosti neprojde ani jeden z těchto přístupů (2.2.). Posuzování adekvátnosti jsem ještě doplnil o prvek statickosti a procesualnosti (2.1. a 2.3.). Převažující statickost, tedy neschopnost daného přístupu zohlednit životní procesy, které se týkají problematiky interrupcí, jsem pojmenoval jako nápadný projev neadekvátnosti, a tento projev jsem pak identifikoval i u obou posuzovaných sebevlastnických přístupů (2.2. a 2.4.). Konkrétně se ukázalo, že s pomocí těchto přístupů se budou komplikovaně popisovat i procesy, které souvisí s osamostatňováním dítěte.

Není možné říct, že prokáže-li se neadekvátnost sebevlastnického přístupu v jedné oblasti, lze předpokládat neadekvátnost tohoto přístupu i v jiných oblastech; jednalo by se o neoprávněné zevšeobecnění. Mnou probrané příklady však podle mého názoru naznačují, že zvolený způsob, jak posuzovat míru adekvátnosti daného přístupu, by bylo možné použít i v jiném kontextu; např. při posuzování adekvátnosti sebevlastnického přístupu k právu na (asistovanou) sebevraždu. Bylo by možné se ptát, jestli sebevlastnický přístup dostatečně zohledňuje to podstatné, co souvisí s umíráním, když – jak tomu je v podání Petera Vallentyna – stojí především na předpokladu, že jedinec vlastní sám sebe stejně jako svoje auto, a tudíž zrovna tak, jako může zničit svoje auto, může zabít i sám sebe. Dále by bylo možné se ptát, jestli je Vallentynův přístup adekvátní, tj. odpovídající skutečným životním situacím, když říká, že nikdo nemá právo bránit jedinci násilím, aby sám sebe zabil, pokud sebevrahovo konání nezasahuje do práv někoho jiného. Nový rozbor však do závěru nepatří, proto se omezují jen na náznak, kudy by se takový rozbor mohl ubírat.

Otázku, jaký je vztah mezi sebevlastnictvím a autonomií, jsem si položil nad článkem, ve kterém Vallentyne představuje libertariánský přístup k problematice konsenzuálního zabití. Zaměřil jsem se na místo, kde potřebuje uhájit jedincovo právo na sebevraždu před konzervativním tvrzením, že existuje Bůh, který jako tvůrce vlastní člověka a nepřeje si, aby člověk mohl sám ukončit svůj život. Vallentyne překvapivě neargumentuje sebevlastnickým právem jedince, tedy tak, že Bůh nevlastní člověka, protože člověk vlastní sám sebe, ale odvolává se na cítění a autonomii jedince, tedy tvrdí, že Bůh nevlastní bytost, která má cítění a je autonomní (3.1.) Zajímalo mě, zda je taková argumentace v souladu s tím, že základním předpokladem Vallentynovy libertariánské pozice není cítění ani autonomie, ale sebevlastnictví (3.2.). Předpokládal jsem, že by byla v souladu, kdyby se ukázalo, že cítění a autonomie nějakým způsobem vycházejí ze sebevlastnictví. V následujících subkapitolách jsem však došel k závěru, že je zapotřebí spíše předpokládat, že cítění (3.3.) ani autonomie (3.4.) ze sebevlastnictví nevycházejí. Vzápětí jsem prověřil možnost, jestli přímo ze sebevlastnictví nevychází principiální omezení, kvůli kterému by Bůh, pokud existuje, nevlastnil člověka; ale ani tato možnost se neprokázala (3.5.). Nakonec jsem vedle sebe postavil argumentaci založenou na předpokladu sebevlastnictví a argumentaci založenou na autonomii; ta druhá vyšla ze srovnání jako silnější v jednom důležitém ohledu. Autonomie je schopnost, kterou u jedince můžeme doložit, ale sebevlastnictví zjevně něčím takto relativně snadno doložitelným není. Při obhajobě jedincových práv je výhodnější, když se vychází z něčeho snadněji doložitelného.

Když Vallentyne hájil jedincovo právo a argumentoval přitom i autonomií, tak podle mého názoru mimoděčně odkryl určitou nedostatečnost přístupu založeného na sebevlastnictví: ačkoli vlastněni sama sebe prohlásil za základní předpoklad své libertariánské pozice, nepokusil se jím argumentovat v momentě, kdy čelil námitce, že jedinec sám sebe nevlastní. Naopak argumentace autonomií – tedy zdůvodňování vycházející z předpokladu, že jedinec má určitá práva, protože je autonomní – se po tomto rozboru ukázala být argumentací, která je na předpokladu sebevlastnictví nezávislá, a která dokonce může zastínit sebevlastnickou argumentaci (3.4.). Rád bych v této souvislosti nad rámec svojí práce podotknul, že by bylo zajímavé přistupovat ke zdůvodňování sebevlastnictvím a zdůvodňování autonomií jako ke dvěma různým argumentačním strategiím, jimiž lze hájit jedincova práva, a porovnat v konkrétních případech jejich výhody a nevýhody. Bylo by např. možné se ptát: Když libertariáni rádi prezentují sebevlastnickou tezi jako atraktivní garanci, která jedinci spolehlivě zaručuje široký rámec práv,⁴³ tak jakou garanci vedle toho poskytuje předpoklad autonomie? Bylo by efektivnější hájit např. právo na interrupci nebo právo na

⁴³ Atraktivitu sebevlastnictví takto prezentuje např. Michael Otsuka (2003, s. 2.).

eutanázii s pomocí argumentační strategie založené na autonomii?⁴⁴ To je jedna z konkrétních otázek, která se nabízí.

Zdá se, že lze konstatovat tyto dva závěry: sebevlastnický přístup nemusí být vždy adekvátní a obhajoba práv jedince založená na sebevlastnictví nemusí být vždy dostatečná. Přesto se argumentace založená na tezi, že vlastníme sami sebe, vyskytuje v důležitých veřejných diskuzích (jak jsem zmínil v Úvodu). Přestože jsem sebevlastnický přístup identifikoval jako silně neadekvátní v oblasti interrupcí, je tento přístup zvláště zastoupený právě v diskuzi o právu na interrupci. Přestože se ukázalo, že sebevlastnická argumentace nemusí stačit k tomu, aby bylo obhájeno právo na eutanázii, má dnes tato argumentace důležitou roli právě v diskuzi o eutanázii.

Skutečnost, že sebevlastnický přístup se vyskytuje v různých veřejných sférách, mě vede k tomu, abych mezi těmito výskyty hledal něco, co je spojuje. Co by to ale mohlo být? Tuto otázku jsem sice tušil na několika místech své práce, ale současně jsem si uvědomoval, že k jejímu zodpovězení by bylo zapotřebí samostatné a možná rozsáhlejší zkoumání, které by navíc muselo být empiričtější. Pro to, co by mohlo spojovat výskyty sebevlastnické argumentace, bych rád závěrem alespoň navrhl termín. *Sebevlastnickou subjektivitou* rozumím takový typ porozumění sobě samému, které se zakládá na představě, že vlastníme sami sebe. Pokud by se ukázalo, že má smysl usuzovat na existenci subjektivity založené na sebevlastnictví, předpokládám, že bude ve většině případů spíše neuvědomovaná či nereflektovaná. Jinými slovy, domnívám se, že jedinci s takovým typem subjektivity budou zastávat sebevlastnickou tezi spíše implicitně. Eventuálně by bylo zajímavé se ptát: Jak rozšířená je sebevlastnická subjektivita v dnešních společnostech? A pokud je rozšířená významně, proč tomu tak je? Souvisí to s tím, že žijeme ve společnostech, které jsou rozhodující měrou založeny na ochraně vlastnických práv? Jsme k tomu, abychom sami k sobě přistupovali jako k sebevlastnictví, vedeni tušením, že jsou vlastnická práva ve společnosti chráněna efektivněji? Máme tedy pocit, že budeme-li svého druhu majetkem, budeme mít lepší výchozí pozici pro obhajobu svých práv? Při takovém zkoumání by se mělo myslet i na možná rizika spojená se sebevlastnickou subjektivitou. Dvě hypotetická rizika lze vyvodit mj. ze dvou závěrů této práce: zdá se, že takto utvářená subjektivita ve skutečnosti nemusí být vždy adekvátní a sama o sobě nemusí vždy stačit k obhajobě práv.⁴⁵

⁴⁴ Nechtěl bych však obhajobu práv založenou na autonomii vydávat za univerzální řešení, protože zřejmě nemusí zahrnovat ty, kteří jsou sice neautonomní (dětí nebo nesvéprávní dospělí), ale přesto by měli mít stejná základní práva. Stejný problém může mít i obhajoba práv založená na sebevlastnictví, na což jsem v této práci narazil v souvislosti s otázkou práv dětí (2.4.).

⁴⁵ Velmi vážné riziko lze vyvodit ze srovnání, které provedl G. A. Cohen. Nozick tvrdil, že sebevlastnictví je v souladu s důležitou částí Kantovy etiky (Nozick 2015, 46–47); Cohen s ním polemizuje. Jestliže Kantův princip říká, že individua jsou účely, nejen pouhé prostředky, tak Nozickův princip říká, že individua nemohou být bez svého souhlasu obětována či použita k dosažení účelů někoho jiného (Cohen 1995, s. 239). Cohen nejprve rozebírá Kantův princip. Ukazuje jej na příkladu prodávače jízdenek: přistupujeme k němu jako k prostředku, podobně jako k automatu na jízdenky, ale když se porouchá automat, jdeme dál, zatímco když zkolabuje

prodavač, pokoušíme se mu pomoci, což znamená, že ho vnímáme i jako účel. (Cohen 1995, s. 239). Na stejném příkladu Cohen ukazuje, že je možné dodržet sebestřednický princip, ale porušit kantovský princip: když prodavač jízdenek zkolabuje, vůbec mu nemusíme pomoci, můžeme s ním nakládat jen jako s prostředkem ke koupi lístku, přičemž tím vůbec neporušíme jeho sebestřednictví. Takové jednání by však evidentně bylo v rozporu s kantovským principem (Cohen 1995, s. 240). Ukazuje se zde, že sebestřednictví nemusí být v rozporu s tím, aby se s jedincem zacházelo čistě instrumentálně. Tedy sebestřednictví ve skutečnosti nemusí být takovou garancí našich práv, jak se domnívají někteří libertariáni. Co by to totiž bylo za garanci, kdyby jedinec neměl právo na pomoc od druhých, když zkolabuje? Považuju za pravděpodobné, že tento instrumentální rozměr je také součástí sebestřednické subjektivity.

Seznam literatury

- Brenkert, G. G. Self-Ownership, Freedom, and Autonomy. *The Journal of Ethics*. 1998, vol. 2, no. 1., s. 27–55.
- Cambridge online dictionary* [online]. Cambridge University Press, 2019 [cit. 26.7.2019]. Dostupné z WWW: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/autonomy>.
- Cohen, G. A. *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Cohen, G. A.; Hrubec, M. (ed.). *Iluze liberální spravedlnosti*. Praha: Filosofia, 2006.
- Epstein, R. A. *Právo, ekonomie a politika*. Praha: Wolters Kluwer Česká republika, 2010.
- Harris, J; Holm, S. Abortion. In: La Follette, H. (ed.). *The Oxford Handbook of Practical Ethics*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2003, s. 112–135.
- Kant, I. *Lectures on Ethics*. Oxford & New York: Cambridge University Press, 1997. [Kant, I. *Lectures on Ethics*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1963.]
- Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha: OIKOYMENH, 2014.
- Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Lenow, E. Abortion and Self-Ownership. In: erlc.com [online]. 16.4.2014 [cit. 3.8.2019]. Dostupné z WWW: <https://erlc.com/resource-library/articles/abortion-and-self-ownership>.
- Little, M. O. Abortion. In: Frey, R. G.; Heath Wellman, Ch. (eds.). *A Companion to Applied Ethics*. Oxford & Malden: Blackwell, 2003, s. 313–325.
- Locke, J. *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda, 1992.
- Materstvedt, L. J. Caring and killing in the clinic: the argument of self-determination. In: Rehmann-Sutter, Ch.; Gudat, H.; Ohnsorge, K. (eds.). *The Patient's Wish to Die: Research, Ethics, and Palliative Care*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2015, s. 125–138.
- Nozick, R. *Anarchie, stát a utopie*. Praha: Academia, 2015.
- Otsuka, M. *Libertarianism Without Inequality*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2003.
- Paul, E. F.; Paul, J. Self-ownership, abortion, and infanticide. *Journal of medical ethics*. 1979, no. 5, s. 133–138.
- Rothbard, M. N. *For a New Liberty*. New York: Collier Books, London: Collier Macmillan Publishers, 1978.
- Rothbard, M. N. *Manifest svobody*. Praha: Ludwig von Mises Institut, o.s., 2015.

- Rothbard, M. N. *The Ethics of Liberty*. New York and London: NEW YORK UNIVERSITY PRESS, 1998.
- Sandel, M. J. *Spravedlnost: co je správné dělat*. Praha: Karolinum, 2015.
- Sobel, D. Backing Away from Libertarian Self-Ownership. *Ethics*, 2012, vol. 123, no. 1., s. 32–60.
- Škabraha, M. Naše těla, naše volba. In: denikreferendum.cz [online]. 16.10.2016 [cit. 9.8.2019]. Dostupné z WWW: <http://denikreferendum.cz/clanek/23925-nase-tela-nase-volba>.
- Thomson, J. J. A defense of abortion. *Philosophy and Public Affairs*, 1971, no. 1, s. 47–66.
- Vallentyne, P. Libertarianism, Self-Ownership and Consensual Killing [online]. 2011 [cit. 10.8.2019]. Dostupné z WWW: <https://mospace.umsystem.edu/xmlui/bitstream/handle/10355/10369/LibertarianismSelfOwnershipConsensualKilling.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. [Vallentyne, P. Libertarisme, propriété de soi et homicide consensuel. *Revue Philosophique de Louvain*. 2003, vol. 101, no. 1, s. 5–25.]
- Vallentyne, P; Steiner, H.; Otsuka, M. Why Left-Libertarianism Is Not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried. *Philosophy & Public Affairs*. 2005, vol. 33, no. 2, s. 201–215.
- Warren, M. A. Abortion. In: Singer, P. (ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford & Malden: Blackwell, 1993, s. 303–314.